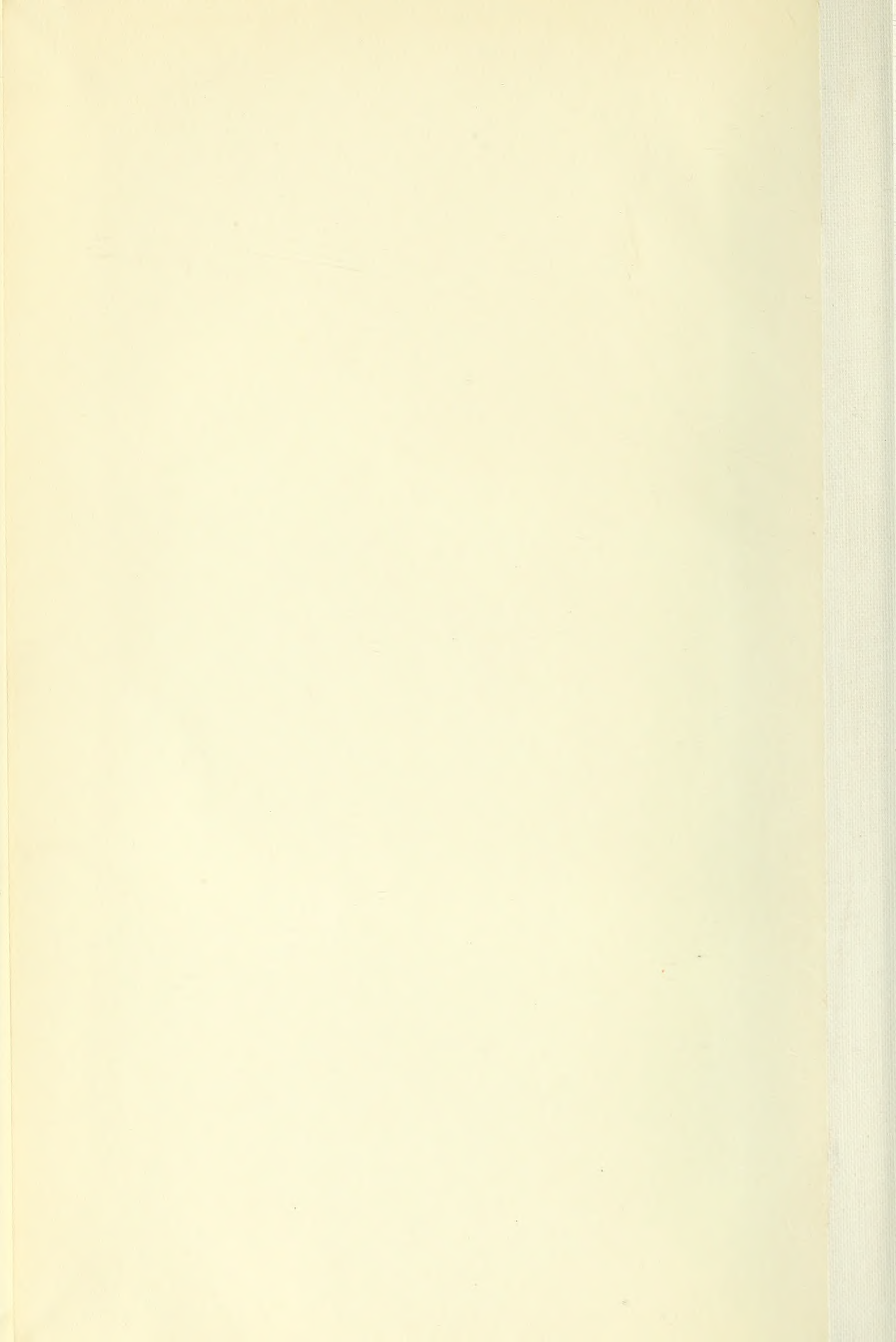


Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diekanonesvonsar00heck





Jenaer Historische Arbeiten

Herausgegeben von

ALEXANDER CARTELLIERI UND WALTHER JUDEICH

Heft 8:

DIE KANONES VON SARDIKA AUS DER KIRCHENGESCHICHTE ERLÄUTERT

Von

DR. PHIL. ELLA HECKRODT

A. Marcus und E. Webers Verlag in Bonn
1917

Die
Kanones von Sardika
aus der Kirchengeschichte erläutert

Von

DR. PHIL. ELLA HECKRODT



A. Marcus und E. Webers Verlag in Bonn
1917




THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

MAY 6 - 1935
7808

Alle Rechte vorbehalten.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort.

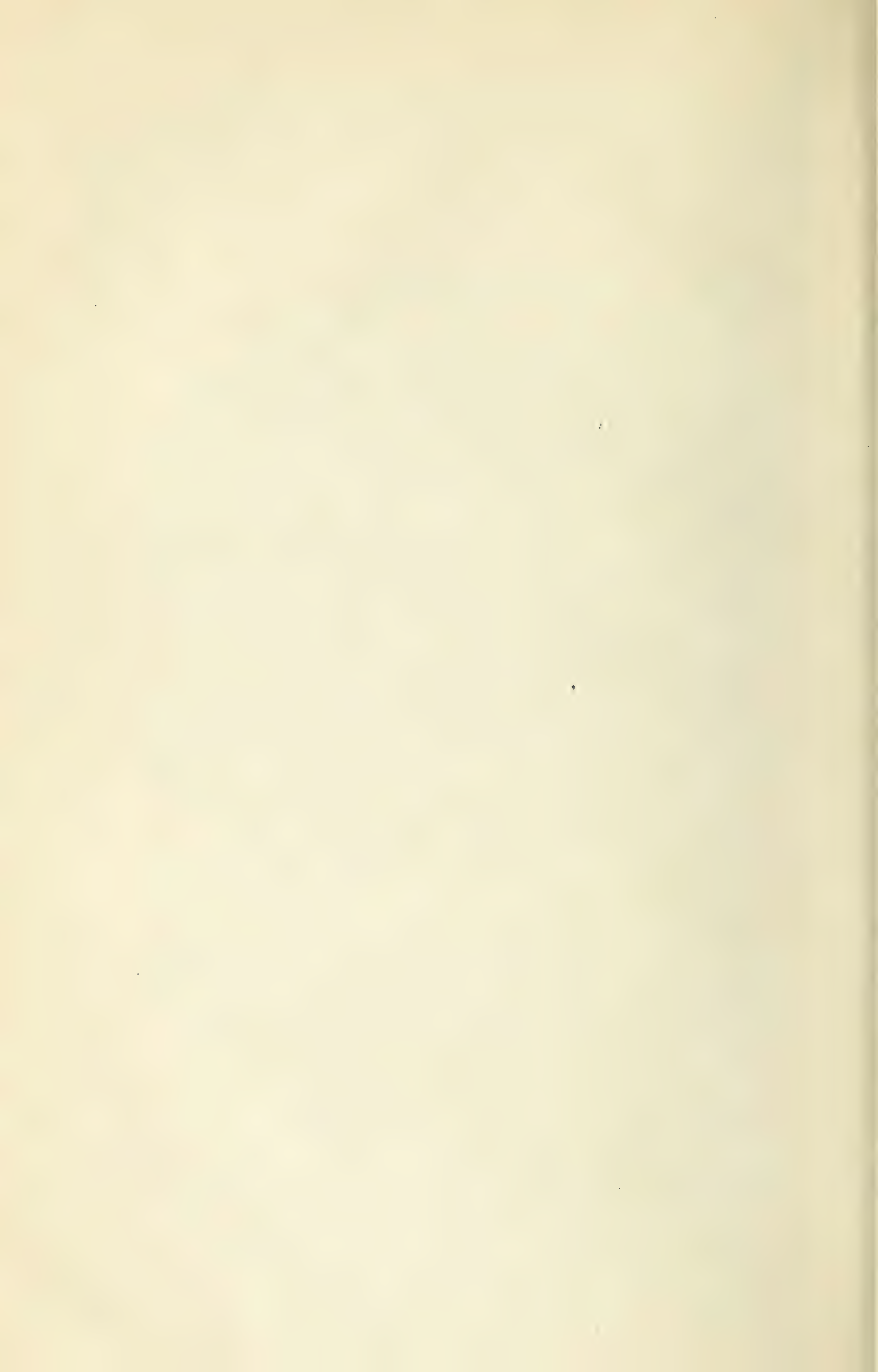
Die vorliegende Abhandlung, die noch im Frieden begonnen wurde, konnte wegen durch den Krieg veranlaßter praktischer Tätigkeit im Unterricht nur in großen Zwischenräumen langsam vollendet werden. Die Anregung zu dieser Arbeit verdanke ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor D. Hans Lietzmann. Ihm erlaube ich mir für die Förderung meiner kirchengeschichtlichen Studien, für das stete Interesse an meiner Arbeit, die freundliche Ermutigung der Fülle des Stoffes gegenüber, die liebenswürdige Unterstützung bei der Drucklegung meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Auch den Herren Professoren Geheimrat Dr. Judeich und Geheimrat Dr. Cartellieri sei für die Förderung meiner geschichtlichen Studien und die reiche Anregung bestens gedankt.

Erfurt, den 8. März 1917.

Ella Heckrodt.

Die Zahlen der Kanones ohne Zusatz bezeichnen stets den griechischen Text. L. = Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, 1896 (= Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, herausgeg. von G. Krüger, Heft 12.)



Inhaltsverzeichnis.

I.

Die Kanones von Sardika sind bis jetzt ein Gegenstand lebhaften Kampfes gewesen und zwar deshalb, weil die Kanones, welche sich auf den römischen Bischof beziehen (III—V, IX b), nicht in das Bild hineinzupassen scheinen, das man sich vom römischen Primat im 4. Jahrhundert entworfen hatte. Auf der anderen Seite nahm man an dem doppelten Text der Kanones Anstoß; sie sind uns nämlich in griechischer und lateinischer Form erhalten. Dem Streit um die Frage, ob beide Texte von der Synode selbst herausgegeben, oder ob nur einer das Original sei, machte v. Hankiewicz[1]) ein Ende. Er hat einwandfrei nachgewiesen, daß nur der griechische Text ursprünglich von der Synode gegeben ist. Damit hat er Friedrichs[2]) Hypothese, daß die Kanones eine Fälschung seien, unmöglich gemacht; denn dessen Beweisführung gründet sich auf den lateinischen Text. Der Hinweis auf diese zwei Gelehrten mag genügen; für die übrigen Anschauungen älterer und neuerer Zeit sei verwiesen auf Hefele[3]), Hinschius[4]), Spittler[5]). Es bleibt nun die Frage zu lösen, ob sich die Kanones in die kirchengeschichtlichen Bewegungen des 4. Jahrhunderts einfügen.

1) Die Kanones von Sardika. Ihre Echtheit und ursprüngliche Gestalt. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt., II, 1912, S. 44 ff.

2) „Die Unechtheit der Kanones von Sardica". Sitzungsberichte der philosophisch-philol. und der histor. Klasse der Kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften zu München, 1901 u. 1902, S. 417 ff. u. 383 ff.

3) Conciliengeschichte I², 533.

4) Kirchenrecht IV, 773.

5) Kritische Untersuchung der Sardizensischen Beschlüsse, erschienen im „Geschichtsforscher" von J. G. Meusel, IV, Halle 1776, S. 33.

Ehe diese Untersuchung begonnen wird, seien einige Worte über Reihenfolge und Aufbau der Kanones vorausgeschickt.

v. Hankiewicz hat den griechischen Text der Kanones von Sardika als den der Synode am nächsten stehenden bezeichnet; zugleich weist er darauf hin, daß wir in dem heutigen griechischen Text nicht den Urtext vor uns haben, den die Synode selbst herausgegeben hat. Er nennt ihn vielmehr „eine neuere Umarbeitung eines älteren Textes" (S. 98). Ein Beweis dafür, daß der griechische Text Lücken aufweist, ist die lateinische Übersetzung des Theodosius, nach der als Ergänzung hinzukommt Kan. XIX = XVIII der lateinischen Vulgata (Mansi VI, S. 1207). Außerdem fehlt im Griechischen eine Fortsetzung zu IX = lat. X b, der Alypiuskanon, und ein Anhang zu XX = lat. XII. Daraus, daß diese inhaltlich nichts Besonderes bringenden Kanones im griechischen Text nicht mehr stehen, ist natürlich kein Schluß auf Minderwertigkeit desselben zu ziehen. Das geht aus der Untersuchung von v. Hankiewicz klar hervor. Der uns erhaltene griechische Text scheint aber nicht nur in bezug auf die Länge, sondern auch in bezug auf die Reihenfolge eine Veränderung erfahren zu haben gegenüber dem ursprünglichen Text der Synode. Davon, daß die alte Reihenfolge nicht mehr vorhanden ist, zeugt deutlich Kan. XX b. Diese Partie schließt sich nämlich inhaltlich zwanglos an die Kanonesgruppe VII—IX (griech.), VIII—X b (lat.) an. Durchreisende Bischöfe, deren Ziel der Kaiserhof ist, sollen von ihren Kollegen, die sie etwa unterwegs aufsuchen, nach der Ursache dieser Reise ausgeforscht werden (XX b). Das ist eine passende Ergänzung zu VII—IX. Der Lateiner hat die richtige Stellung von XX b noch bewahrt; allerdings stört hier wieder Kan. XX a = lat. XI a, der, wie später gezeigt wird, als Schluß zu denken ist. An XX b fügt sich glatt der lateinische Kan. XII an; denn hier warnt Hosius vor allzu hitzigem Eifer der Bischöfe, die im Bereich der großen Verkehrsstraßen wohnen. Man solle demnach nicht sofort die Gemeinschaft abbrechen mit den ohne ernste Mission nach

Hofe reisenden Kollegen — so schrieb es nämlich XX b vor (μήτε τοῖς γράμμασιν αὐτοῦ ὑπογράφειν μήτε κοινωνεῖν τῷ τοιούτῳ, L. S. 62) — sondern moderatio sei hier anzuwenden. Es könne ja der Fall eintreten, daß ein Bischof noch gar nichts wisse von dem Beschluß, den Diakon an Stelle des Bischofs an den Kaiserhof reisen zu lassen (VIII griech., XII lat.). Es ist hier deutlich zu sehen, wie im Verlauf der Verhandlungen immer ein Kanon den Anstoß zum folgenden gab. Die gleiche Beobachtung kann man besonders auch an den zusammenhängenden Bestimmungen VII—IX machen. Ein Fälscher hätte sehr geschickt sein müssen, wenn er das Leben auf einer Synode in dieser Weise vorgetäuscht hätte. Kan. XX a stellt den Schluß der Verhandlungen dar. Er kommt inhaltlich ähnlich vor am Ende afrikanischer Synodalbeschlüsse. Ebenfalls nach Afrika, aber zugleich auch nach Spanien weist die Protokollform, die wir in griechischen Synodalkanones nicht finden (Concilium Carthaginense I—III, Bruns[1]) S. 111, und Saragossa 380, L. S. 175/76), und die auf abendländischen Einfluß hindeutet.

Es sei hier ein Kan. XX a ähnlicher Schluß angeführt aus dem Protokoll des I. Konzils von Karthago (L. S. 157, Kan. XIV, besonders Zeile 10):

Reliqua vero, quae vel facta vel dicta superius comprehensa sunt vel aliis conciliis conscripta secundum legem inveniuntur, custodire nos oportet.

Sard. XX

Si quis vero statuta supergressus corruperit vel . . . si clericus est, honore privetur.	εἰ τοίνυν τις παρὰ τὰ πᾶσι δόξαντα τολμήσοι . . . καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλειν.

Nach dem Beispiel dieses afrikanischen Konzils, das ungefähr in derselben Zeit wie Sardika stattfand, kann

1) Canones apostolorum et conciliorum. Recognovit Herm. Theod. Bruns. Pars prior. Berolini 1839. (Bibliotheca Ecclesiastica quam moderante D. Augusto Neandro adornavit H. Th. Bruns.)

man annehmen, daß XX a der Schluß des Protokolls war. Allerdings ist diese Schlußformel unvollständig; denn Kan. XIV, Carthag. I, hat noch eine Schlußunterschrift der Teilnehmer. Daß diese auch zu Sardika nicht gefehlt hat, beweist die lateinische Vulgata = L. S. 72. Aus diesen Beobachtungen geht hervor, daß wahrscheinlich Kan. VII—IX, XX b und XII (lat.) zusammengehören. Am Schluß stand Kan. XX a und die Unterschrift wie in der lateinischen Vulgata. Wie die Kanones sonst verteilt waren, ob die eben behandelte Gruppe vielleicht dem Schlusse (XX a) ursprünglich am nächsten stand, das läßt sich ohne einen neuen Handschriftenfund nicht mehr sagen. Es liegt nicht in meiner Absicht, den uns überlieferten Text willkürlich umzustellen. Aus der eben gemachten Wahrnehmung ergibt sich aber die Berechtigung, die inhaltlich sich berührenden Kanones immer als eine geschlossene Gruppe zu behandeln, wenn auch dazwischen Kanones anderen Inhaltes stehen. So ergeben sich folgende Kanonesgruppen:

1) I, II, III a, XI, XII, XIII, (XIV), XVIII lat., XV, XVI, XVII = Translationen der Kleriker.
2) III b, IV, V = Gerichtsverfahren gegen höhere Kleriker, besonders Appellationsmöglichkeit für Bischöfe.
3) XIV = Appellationsmöglichkeit für Presbyter und Diakonen.
4) VII, VIII, IX, XX b, X b Alypius lat., XII lat. = Reisen der Bischöfe an den Kaiserhof.
5) VI = Bischofs-, Metropolitenwahl.
6) X = Vorbildung der Kleriker.
7) XVIII, XIX = Verhältnisse in Thessalonich.

II.

Wir wenden uns der ersten Gruppe der Kanones zu. Um ihre innere Zusammengehörigkeit zu beweisen, müssen wir uns mit dem Inhalt vertraut machen. Kan. I: Kein Bischof soll seine kleine Gemeinde verlassen und sich einen Bischofssitz einer größeren Stadt aneignen. Denn, da das

Umgekehrte nicht stattfindet, so sieht man, daß Habsucht und Verlangen nach größerer Macht die Ursache einer solchen Handlung ist. Die Strafe für die Übertreter dieses Kanons ist Entziehung der Laienkommunion, also vollständige Exkommunikation. Kan. II: Sollte ein Bischof, der eine bedeutendere cathedra haben will, vorschützen, die Gemeinde habe ihn durch Briefe zum Bischof verlangt, während er doch in Wirklichkeit einige Gemeindemitglieder bestochen hat, dies zu tun, dann soll er noch nicht einmal auf dem Totenbette die Laienkommunion haben, also anathema für immer sein. Kan. IIIa: Überhaupt soll ein Bischof nicht in eine andere Provinz gehen, höchstens wenn ihn seine Kollegen darum bitten. Denn aus dem Besuch in der fremden Eparchie kann, wie aus XI hervorgeht, die Translatio entstehen. Kan. XI bietet nämlich das erste Stadium derselben. Ein Bischof konnte sich doch nicht ohne weiteres nach der cathedra einer größeren Stadt versetzen, falls sie nicht gerade erledigt war. Er hatte mit dem Kollegen der anderen Stadt zu rechnen. Diese Schwierigkeit berühren die beiden ersten Kanones nicht. Nach XI fing er nun die Sache so an, daß er sich längere Zeit am Platze eines Kollegen aufhielt, der schlecht predigen konnte. An dessen Stelle predigte er häufig, um ihn so in den Schatten zu stellen. Bisweilen konnte es gelingen, daß er die fremde Gemeinde für sich begeisterte. Er verließ dann seine Gemeinde und nahm von der neuen Besitz. So wuchs sich der anfangs vorübergehende Aufenthalt zu der in I und II so hart bestraften Translatio aus. Daß dieser Zusammenhang zwischen I, II, IIIa, XI besteht, dafür liefert uns folgende Wendung in XI einen Beweis: μὴ διστάζων τὴν αὐτῷ παραδοθεῖσαν ἐκκλησίαν καταλιμπάνειν καὶ εἰς ἑτέραν μεθίστασθαι (L. S. 64). Um den Anfängen der Translatio ein Ende zu bereiten, wird hier bestimmt, daß sich kein Bischof über 3 Wochen von seiner Gemeinde entfernen soll. Da diese Zeit die äußerste Frist für eine Abwesenheit ist, also von jedem Bischof

nur in dringendem Notfalle benutzt werden darf, gibt sie Kan. XII noch als selbstverständlich für die Bischöfe, die außerhalb der Gemeinde Ländereien haben und die Ernte einbringen wollen. Die kirchlichen Funktionen sollen diese Kleriker, um Anstoß zu vermeiden, nämlich einem anderen die Gemeinde zu entfremden, in einer Presbyterialkirche verrichten. Es liegt also auch hier die Frage mit vor, wie man die Ursache der Translationen aus der Welt schafft.

Mit Kan. XIII geht die Synode zu den niederen Klerikern über, behandelt aber dieselbe Frage wie bei den Bischöfen. Ein Kleriker verläßt seinen Vorgesetzten. Dieser hat ihn nämlich ἀκοινώνητος gemacht. Er geht deshalb kurz entschlossen zu einer anderen Gemeinde über. Weiß der Bischof derselben von seiner Exkommunikation, dann darf er ihn nicht aufnehmen, sonst hat er sich zu verantworten. Kan. XIV behandelt im Anschluß daran die Möglichkeiten, welche auf gerichtlichem Wege einem exkommunizierten Kleriker offen stehen, denn er kann ja auch ohne erhebliche Schuld von einem jähzornigen Bischof zu hart bestraft sein. Diese Bestimmung ist also aus dem vorangehenden Kanon entstanden. Für das Thema Translatio fällt sie aber weg. Die Väter von Sardika ließen jedoch mit Kan. XIV diese Frage noch nicht fallen. Nach Theodosius (Mansi VI, S. 1207) schließt sich Kan. XIX (XVIII lat.) an. Dieser schreibt vor, daß es keinem Bischof gestattet sein soll, den Kleriker eines anderen für seinen Dienst zu ordinieren. Daraus pflege nämlich Streit zu entstehen *„et concupiscentiae et ob hanc rem ad destinatas sibi clerici non pergunt ecclesias“*. Ein niederer Kleriker wechselt demnach seine Kirche, weil er weiß, daß er bei einem anderen Bischof schneller befördert wird. Nach dem griechischen Kan. XV wird eine solche Beförderung für nichtig erklärt. Nur scheint hier noch als Ausnahme das Einverständnis des früheren Bischofs möglich, χωρὶς τῆς συγκαταθέσεως τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου (L. S. 69_5). Diese zwei Gründe, Exkommunikation und Hoffnung auf Beförderung, genügten, um

in einer Stadt wie Thessalonich eine Menge Presbyter und Diakonen zusammenströmen zu lassen, die sich lange Zeit oder immer da aufhielten (XVI). Für diese Kleriker wird auf die den Aufenthalt der Bischöfe betreffenden Bestimmungen zurückverwiesen; ihre Abwesenheit von der Gemeinde darf also höchstens 3 Wochen währen (Kan. XI). Der Hinweis auf frühere Kanones ist ein Beweis für den tatsächlichen Zusammenhang, der sich aus lebendiger Rede und Gegenrede ergibt. Wir machen bei den Kanones, die sich auf niedere Kleriker beziehen, dieselbe Beobachtung wie bei I, II und XI, XII. Erst im späteren Teil (XI, XII) greift man das Übel an der Wurzel an. Es verhalten sich also I und II : XI, XII = XIII, XV : XVI. Durch den Schluß von XVI ist man an den Aufenthalt von Bischöfen außerhalb ihres Sprengels erinnert worden. Daher wird in XVII diese Frage vervollständigt. Ein Bischof kann ungerechterweise vertrieben sein wegen der Verteidigung des Bekenntnisses der katholischen Kirche. Er darf sich natürlich in der fremden Stadt aufhalten, bis er in seiner Gemeinde wieder ungehindert seiner Überzeugung leben kann. Der eben behandelte Komplex von Kanones steht also unter dem gemeinsamen Gedanken der Translatio. Die zwanglose Art, wie ein Kanon aus dem anderen hervorgeht (XIV aus XIII, XVI aus XV, XVII aus XVI), der innere Zusammenhang, der Hinweis auf einen früheren Kanon (XVI auf XI), alles das sind Argumente für die Entstehung der Kanones bei einer wirklichen Synode.

Es soll nun untersucht werden, ob diese Kanonesgruppe zu den uns bekannten Verhältnissen in der Mitte des 4. Jahrhunderts paßt.

Sehen wir uns die Zeit der vom Staat verfolgten Kirche an, also bis zum Jahre 313. In dieser Periode war die kirchliche Verfassung noch nicht fest gefügt. Das sehen schon Sokrates und Sozomenus ein. Sozomenus erzählt zu Kan. II von Konstantinopel (L. S. 84), in welchem den Bischöfen verboten wird, in Gemeinden, die nicht zu ihrem

Bezirk gehören, zu gehen und dort ungebeten Amtshandlungen vorzunehmen, sie sollten in ihren eigenen Gemeinden bleiben und nicht das tun, was sich früher während der Verfolgungszeit der Kirche oft ereignete (Soz. VII, 9); das war eben der in Kan. II angedeutete Übergriff in die Rechte eines anderen. Ähnlich drückt sich Sokrates aus (V, 8): „Dies geschah früher wegen der Verfolgung ohne Unterschiede." Dazu kam noch, daß sich während der Ausbreitung der Kirche in teilweise noch rein heidnischen Ländern in den ersten Jahrhunderten feste kirchliche Normen nicht anwenden ließen. Noch das Konzil von Konstantinopel muß in Kan. II zugestehen, „die Kirchen unter den barbarischen Völkern sollen verwaltet werden nach der herrschenden Gewohnheit". Solange die Kirche Verfolgungen ausgesetzt war, konnte sie für ihre Kleriker nicht bindende Gesetze geben, um sie so an bestimmten Orten festzuhalten. Beim Ausbruch einer Verfolgung waren sie hinfällig. So schreibt die Syrische Didaskalie[1]) vor: „Und diejenigen wiederum, die um des Glaubens willen verfolgt werden und von Stadt zu Stadt ziehen, nehmet auf, . . . freuet euch, daß ihr Genossen ihrer Verfolgung geworden seid" (S. 94, XIX_6, Apost. Const.[2]) VIII, 45, Lagarde[3]), Reliquiae, S. 15_{25}).

Hiernach gilt die Aufnahme der Verfolgten, es mochten Kleriker oder Laien sein, als Verdienst. Im 4. Jahrhundert, als man die Bewegungsfreiheit der Kleriker hemmte, muß Olympius zu Sardika erst durch einen besonderen Kanon (XVII) die, wenn auch in anderem Sinne, Verfolgten schützen. Allerdings sieht man sich auch schon während der Ver-

---

1) Übersetzt und erklärt von H. Achelis und Joh. Flemming. Leipzig 1904. Für die Entstehungszeit und das Verhältnis der Kirchenordnungen zueinander ist maßgebend die grundlegende Untersuchung von E. Schwartz, „Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen". Straßburg 1910. (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg VI.)

2) F. X. Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum. 1905.

3) Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae. 1856.

folgungszeit genötigt, diesem freien Hin- und Herbewegen, wenn auch nur in ganz bescheidenem Maße, etwas Einhalt zu tun. Man fängt an, fremden Besuchern gegenüber mißtrauisch zu werden. Die Syrische Didaskalie schreibt vor (S. 69_{19}): „Wenn aber jemand aus einer anderen Gemeinde kommt, ein Bruder oder eine Schwester, so soll der Diakon fragen und in Erfahrung bringen, ob sie verheiratet oder vielleicht gar eine gläubige Witwe ist, und ob sie der Kirche, oder vielleicht einer der Häresien angehört, und dann führe er sie und stelle sie an den ihr gebührenden Platz." Wir sehen, wie die Kirche beim Besuch von fremden Laien anfängt, sich gegen unlautere Elemente zu wehren. Bei den Klerikern tut sie das noch nicht. Die Fortsetzung der eben angeführten Stelle schreibt vor, daß ein Presbyter aus einer anderen Gemeinde von seinen Kollegen auf deren Platz aufgenommen werden soll. Die Constitutionen fügen dasselbe vom Diakonos hinzu (II, 58_2). Es denkt also bei diesen Besuchen noch niemand daran, daß sie aus unlauteren Beweggründen entstanden sein könnten (Exkommunikation, Beförderung). Daher ist für die Länge des Aufenthaltes noch keine Frist festgesetzt. Ebenso harmlos ist man dem Besuch eines Bischofs gegenüber. Die Didaskalie fährt an der eben behandelten Stelle mit der Mahnung fort, daß dem fremden Bischof neben seinem Kollegen ein Platz eingeräumt werden soll. Es heißt weiter: „Und sage du zu ihm, o Bischof, er möge an dein Volk eine Ansprache richten, denn die Ermunterung und Ermahnung der Fremden ist sehr förderlich, zumal da geschrieben steht: ‚Es gibt keinen Propheten, der willkommen wäre in seinem Vaterlande.' Und wenn ihr das Opfer darbringt, so soll er reden; wenn er aber weise ist und dir die Ehre gibt und nicht darbringen will, so soll er wenigstens über dem Becher reden." (Ebenso der lateinische Text bei Hauler[1]), S. 42, § 29_8, Apost. Const. II, 58_3.)

---

1) Didascaliae apostolorum fragmenta. Leipzig 1900

Hier wird also gerade das gewünscht, was in seiner Weiterentwicklung später zu Sardika verboten wird (Kan. XI)[1]. Es liegt in der eben angeführten Bestimmung der Anfang zu der Sitte, daß ein Kleriker sich durch einen Besuch in einer fremden Gemeinde dank seiner guten Predigt beliebt machte und so die Herzen der Gemeinde seines Kollegen gewann. In dem Satze: „wenn er aber weise ist und dir die Ehre gibt", steckt allerdings bereits der Einfluß einer Gegenströmung. Man sieht also deutlich, wie zwei Auffassungen miteinander ringen, die eine der freien Bewegung, der enthusiastischen Partei, die andere der Sicherung der Rechte des Klerikers. Die letztere sah es ungern, wenn der fremde Bischof in die Rechte des einheimischen eingriff und nicht mit feinem Taktgefühl dergleichen von sich wies. Die zweite Richtung ist aber noch ganz zurückgedrängt, denn es wird von dem Fremden trotzdem noch verlangt, er solle wenigstens über dem Becher reden. Bei dieser freien Bewegung in der Kirche während ihrer Unterdrückung ist es nicht verwunderlich, wenn auch die Translatio eines Bischofs gestattet war.

Ein Beispiel für eine solche liefert uns Eusebius aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Zur Zeit des römischen Kaisers Caracalla (211—217) war Bischof von Jerusalem ein gewisser Alexander, der sich noch zu Lebzeiten des Narkissos (vorigen Bischofs von Jerusalem) durch sein Bekenntnis für Christus ausgezeichnet hatte (Eus. H.

---

1) Ende des 4. Jahrhunderts wird zu Nîmes fremden Presbytern ausdrücklich der Altardienst verboten (Kan. I, L. S. 184). Die Vorschrift der Didaskalie, daß der fremde Bischof predigen soll, hat ihre Parallele in den Gebräuchen der jüdischen Diaspora. Paulus kommt in die Synagoge der Stadt Antiochia (Pisidien). Nachdem Gesetz und Propheten verlesen sind, lassen die Vorsteher der jüdischen Gemeinde ihm und seinen Begleitern sagen: ἄνδρες ἀδελφοί, εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, λέγετε. (Acta apost. 13 $_{14}$ u. $_{15}$.) Denselben Standpunkt vertreten die Statuta ecclesiae antiqua (Bruns, S. 145, XXXIII), obgleich sie auf der anderen Seite die Translatio verbieten (Bruns, S. 144, XXVII, vgl. S. 21 Anm.)

e. VI, 8_7). Dieser Alexander war vorher Bischof einer Stadt Kappadokiens (ἐκ τῆς Καππαδοκῶν γῆς, ἔνθα τὸ πρῶτον τῆς ἐπισκοπῆς ἠξίωτο VI, 11_2; ἐπίσκοπον ἑτέρας ὑπάρχοντα παροικίας VI, 11_1). Auf Grund göttlicher Weisung war er des Gebetes und der Geschichte der Orte wegen nach Jerusalem gereist. Er wird aufs freundlichste von den dortigen Bewohnern aufgenommen, und die Leute lassen ihn, da sie eine Offenbarung über ihn haben, nicht wieder nach Hause zurückkehren, denn Narkissos ist schon sehr alt. In Übereinstimmung mit den Bischöfen der umliegenden Gemeinden zwingt man ihn, in Jerusalem zuerst als Mitbischof, später als Nachfolger des Narkissos zu bleiben (Eus. H. e. VI, $11_{1\text{ u. }2}$; Sokr. VII, 36). Wir sehen hier, daß dem Bischof noch keine Bestimmung vorgeschrieben war, wie lange er seine Gemeinde verlassen durfte. Länger als 3 Wochen (Sard. XI) hat die Reise von Kappadokien nach Jerusalem und zurück ganz gewiß gedauert. Niemand nimmt Anstoß daran, daß Alexander schon Bischof in Kappadokien war. Und er ging doch von einer wenig bedeutenden Stadt, sonst wäre sie sicher erwähnt, über auf den Bischofssitz des angeseheneren Jerusalem. Ehrbegierde hätte also gut das Motiv sein können (Sard. I). Bei Gemeinde und Nachbarbischöfen konnte Bestechung im Spiele sein (Sard. II). Rund 100 Jahre vor Sardika ist also im Morgenland dank der freien Bewegung die Möglichkeit vorhanden, daß ein Bischof auf einen bedeutenderen Sitz gelangt, ohne daß man daran denkt, ihm Ruhm- und Ehrsucht zum Vorwurf zu machen. Es ist mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß nach der Zeit der Unterdrückung der Kirche dergleichen Sitten, nun aber von vornherein aus ehrgeizigen Gründen veranlaßt, massenhaft ins Kraut schossen, da jetzt ein Bischof einer größeren Stadt politisch hervortreten konnte. Die 30 Jahre nach dem Edikt von Mailand machen es daher recht wahrscheinlich, daß man der Translatio in allen ihren Formen zu Sardika so scharf entgegentreten mußte. Wie für das Morgen- so gilt auch für das Abend-

land die freie Bewegung der Kleriker von Ort zu Ort. Das ließ sich während der Verfolgung nicht vermeiden. So ist Cyprian zwei Jahre fern von seiner Gemeinde (ep. 43_4 ed. Hartel, S. 593). Selbstverständlich ist bei der Translatio in dem eben geschilderten Zeitabschnitt nicht von einer Versetzung im eigentlichen Sinne die Rede, d. h. daß eine Provinzialsynode regelrecht eine Versetzung beschloß, sondern ein Bischof aus einer anderen Provinz wird willkürlich seiner Gemeinde entrissen.

Mit der Duldung der christlichen Religion durch den Staat im Jahre 313 kam es sofort zu den ersten Gegenmaßregeln, die das Übergehen der Kleriker von Ort zu Ort hindern sollten, im Morgenland zu Ancyra (314) durch Kan. XVIII (L. S. 33); im Abendland zu Arelate in demselben Jahre durch Kan. II und XXI (L. S. 26 u. 29). Gegen den Besuch fremder Bischöfe hat man allerdings noch nichts einzuwenden. Nach Kan. XIX von Arelate (L. S. 29) soll ihnen Gelegenheit zum Opfern gegeben werden. Von keinem Predigtverbot, von keiner Befristung des Aufenthaltes ist die Rede. Auf der einen Seite zeigt also das Konzil von Arelate einen Fortschritt in der Translationsfrage, während es beim Aufenthalt eines fremden Bischofs noch kein Mißtrauen empfindet. Eine gewisse Weiterentwicklung im letzteren Falle besteht jedoch darin, daß die Ansprache des fremden Bischofs an die Gemeinde nicht ausdrücklich wie früher gewünscht wird. Der Zwischenraum bis Sardika — rund 30 Jahre — macht nun eine Entwicklung im Sinne von dessen Kan. XI recht wahrscheinlich.

Ehe die weitere Gestaltung des Translationsverbotes verfolgt wird, ist die Frage aufzuwerfen, welche Art von Bistumswechsel verhindert werden soll, ob eigenmächtiger, oder auch jede Versetzung, die ordnungsmäßig durch Synode oder Metropoliten stattfindet. Zu diesem Zwecke müssen die einzelnen diesbezüglichen Bestimmungen einer genauen Prüfung unterzogen werden. Es kommen hauptsächlich die morgenländischen in Betracht, weil man sich für den

Okzident darüber einig ist, daß sich das Verbot nur auf eigenmächtige Translatio bezieht (Hinschius III, S. 306/7), während dem Morgenland seiner Theorie nach jede Versetzungsmöglichkeit abgesprochen wird (Hinschius III, S. 305).

Sehen wir darauf die erste uns darüber erhaltene Bestimmung an, nämlich Kan. XVIII von Ancyra (L. S. 33): „Wenn eingesetzte Bischöfe nicht von ihrer Gemeinde aufgenommen werden, für die sie geweiht wurden, und nun zu anderen Gemeinden gehen wollen und den dort eingesetzten Bischöfen Gewalt antun und Unruhen gegen diese erregen, die sollen exkommuniziert[1]) werden.“ Hier ist ohne Zweifel nur an das eigenmächtige Übergehen zu einer anderen Gemeinde gedacht. Das Verb ἐπιέναι ἑτέραις παροικίαις läßt keine andere Übersetzung zu. Eine ordentliche Versetzung ist also nicht verboten. Der Grund für den Bistumswechsel ist nicht beim Bischof selbst zu suchen, sondern bei seiner Gemeinde. Sie lehnt ihn ab. Er handelt nur in Selbsthilfe. Anders ist es schon mit dem Grund zum Wechsel zu Nicäa, da liegt die Schuld allein an dem betreffenden Kleriker. Kan. XV schreibt nämlich vor (L. S. 41): „Wegen der Verwirrung und den Aufständen ist beschlossen, daß die Gewohnheit gänzlich zu nichte gemacht werden soll ...., daß ein Bischof oder Presbyter oder Diakon von einer Stadt in die andere übergeht (ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν). Noch deutlicher tritt hervor, daß jetzt die Kleriker ohne triftigen Grund sich neue Gemeinden suchen, wenn Kan. XVI vorschreibt: es sei tollkühn und nicht in Gottesfurcht gehandelt, wenn Kleriker aller Art ihre Gemeinde verlassen (ἀναχωρήσουσι τῆς ἐκκλησίας); man soll sie zur Rückkehr zwingen; falls sie sich weigern, sind sie exkommuniziert. Für die Frage, ob eine Versetzung im eigentlichen Sinne verboten ist, ergibt sich

1) Nach Hinschius IV, S. 707 (Anm. 3 von S. 706 am Ende) bezeichnet ἀφορίζεσθαι überwiegend den völligen Ausschluß aus der Kirche.

auch hier wie bei Ancyra die Antwort: Nein. Das Verb μεταβαίνειν schließt eine andere Deutung aus. Ebenso steht es mit Canon apostolorum XV, der sich inhaltlich mit Nicäa XVI a deckt. Nur die Strafe ist für den ungehorsamen Kleriker im apostolischen Kanon gelinder. Wenn er nämlich auf Mahnung seines Bischofs nicht zurückkehrt, soll er in der fremden Gemeinde die Laienkommunion erhalten.

Ein Beispiel dafür, daß um 325 eine ordentliche Versetzung gestattet war, liefert uns Eustathius von Berrhöa-Antiochia. Sozomenus erzählt, daß zur Zeit des Konzils von Nicäa die antiochenische Kirche der Verfolgungen wegen ohne Bischof war. Die zu Nicäa versammelten Bischöfe sahen die geeignete Persönlichkeit für den apostolischen Stuhl in Eustathius, der sich durch seinen Lebenswandel und seine Gelehrsamkeit auszeichnete. Da er Bischof im benachbarten Berrhöa war, versetzten sie ihn nach Antiochia (μετέστησαν I, 2). Eduard Schwartz hat nachgewiesen, daß Sozomenus diese Versetzung fälschlich Nicäa zugeschrieben hat; die Wahl eines Bischofs von Antiochia sei der Zweck einer dort im Jahre 324 abgehaltenen Synode gewesen[1]). Es spielt für diese Untersuchung keine Rolle, ob die Versetzung 324 oder 325 stattfand. Wichtig ist nur, daß zur Zeit des Konzils von Nicäa eine Versetzung möglich war. Daß auch nicht der Schein eines Verdachtes auf die Rechtmäßigkeit der Wahl des Eustathius gefallen ist, beweisen die Kirchenhistoriker, die bei seiner späteren Absetzung als Grund nicht die verbotene Versetzung angeben (Sokr. I, 24; Soz. II, 19), wie sie das bei Gregor von Nazianz oder anderen zu tun pflegen, sondern sie deuten an, daß dogmatische Streitigkeiten die Ursache waren. Es war demnach um 324/25 eine regelrechte Versetzung möglich. Ein Verbot gegen sie liegt nicht vor.

1) Zur Geschichte des Athanasius. Nachrichten der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, 1905, VI, S. 271 Schreiben einer Synode von Antiochien an Alexander von Neu-Rom u. S. 282.

Wie steht es nun mit den Kanones der folgenden Konzilien? Kan. III von Antiochia hat ungefähr denselben Inhalt wie Kan. XVI von Nicäa und kommt damit dem Can. apost. XV nahe. Aus den Worten εἴ τις πρεσβύτερος . . . καταλιπὼν τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν εἰς ἑτέραν ἀπέλθοι, ἔπειτα παντελῶς μεταστὰς διατρίβειν ἐν ἄλλῃ παροικίᾳ πειρᾶται ἐπὶ πολλῷ χρόνῳ . . . geht klar hervor, daß die Gemeinde gegen den Willen der kirchlichen Behörde verlassen wird. Auch dem Aufenthalt fremder Kleriker ist hier noch keine Grenze in bezug auf die Zeit gesetzt. Die Situation ist dieselbe wie in Kan. XVI Sardika. Das sieht man aus den Worten des Aëtius, wenn er von den Fremden sagt: οὐκ ἀρκούμενοι βραχέος διαγωγῇ χρόνου ἐναπομένουσι καὶ ἅπαντα τὸν χρόνον αὐτόθι ποιοῦντες διατελοῦσιν, ἢ μόλις μετὰ πλεῖστον χρόνον . . . ἐπανιέναι . . . ἀναγκάζονται. Sardika bedeutet Antiochia gegenüber einen Fortschritt, weil es die Aufenthaltszeit auf 3 Wochen festlegt und somit allen Ermahnungen zur Rückkehr aus dem Wege geht. In Antiochia wieder sieht man genau die, wenn auch winzige, Erweiterung zu Nicäa und dem apostolischen Kanon. Neu kommt nämlich hinzu, daß ein gegen die Bestimmung verstoßender Kleriker besonders darauf aufmerksam gemacht wird, daß er, wenn er mit der Absetzung bestraft ist, nie sein Amt wieder erlangen kann. Es ergibt sich also bis jetzt folgendes Bild für Wechsel des Amtsbezirks der niederen Kleriker:

Ein Kleriker soll seine Gemeinde nicht verlassen, um sich in einer fremden dauernd oder vorübergehend niederzulassen. Die apostolischen Kanones schreiben als Strafe für den zur Rückkehr ermahnten Geistlichen Entziehung der communio clericalis vor. Nicäa will sie mit der Exkommunikation bestrafen. Antiochia droht mit Absetzung mit einem Hinweis, daß Wiedereinsetzung in das Amt für immer ausgeschlossen ist. Sardika packt das Übel bei der Wurzel an und setzt einen Termin für die Entfernungszeit ein. Damit faßt es die Sache viel mehr von der praktischen Seite, denn was nützte alles Drohen mit Strafen, die den

Kleriker nicht mehr trafen; wenn er sich in der fremden Gemeinde eine Position geschaffen hatte, dann bedeuteten alle Drohungen seines früheren Vorgesetzten für ihn nichts. Sardika steht mit dieser kleinen, unscheinbaren Bestimmung zwar vollständig auf dem Boden seiner Zeit, liefert aber zugleich den Beweis eigener selbständiger Fortbildung.

Kehren wir nun wieder zu der Frage zurück, welche Art der Translatio verboten ist. Kan. XVI von Antiochia richtet sich wie Ancyra XVIII gegen eigenmächtiges Vorgehen der Bischöfe. Ein Bischof ohne Amt — vielleicht hat ihn seine Gemeinde nicht aufgenommen — darf sich noch nicht einmal einen vakanten Bischofssitz aneignen, sogar dann nicht, wenn die ganze Gemeinde ihn wählte, außer wenn ihm eine vollständige Synode das neue Amt überträgt, ihn also versetzt. Weiter schreibt Kan. XXI von Antiochia vor:

„Ein Bischof soll nicht von einer Gemeinde in eine andere übergehen (ἀπὸ παροικίας ἑτέρας εἰς ἑτέραν μὴ μεθίστασθαι), weder eigenmächtig sich (auf eine neue Gemeinde) stürzend noch von einer Gemeinde[1]) oder von Bischöfen gezwungen. Er soll vielmehr in der Gemeinde bleiben, für die er von Gott von Anfang her bestimmt ist und diese nicht verlassen (μεθίστασθαι αὐτῆς) gemäß der früheren Bestimmung.“

Hefele I, S. 519 und Fuchs II[2]), S. 73 übersetzen μεθίστασθαι durch das Passiv. Möglich ist diese Übersetzung, es fragt sich nur, ob sie sachlich richtig ist. Der Kanon würde nach ihr jede ordnungsmäßige Translatio verbieten. Da wir aber in den bisherigen Kanones griechische Ausdrücke für „übergehen“ hatten, die unzweideutig nur eigenes Vorgehen bezeichneten, und da μεθίστασθαι auch in intransitiver Bedeutung heißen kann „anderswohin gehen“ (mit Gen. fortgehen = am Ende des Kanons) so muß ge-

1) οἱ λαοί = Gemeinde. Basilius, ep. 230 βεβαιοῦνται δὲ παρὰ τῶν λαῶν.

2) Bibliothek der Kirchenversammlungen. Leipzig 1781.

prüft werden, ob es nicht auch hier möglich ist, den Kanon in diesem Sinne zu erklären.

Im ersten Teil der Bestimmung geht das zwanglos. Im zweiten wird die Art des Wechsels auseinandergesetzt. Es wird ein Unterschied gemacht zwischen einer Translatio aus eigenem Antriebe (αὐθαιρέτως ἐπιρρίπτοντα ἑαυτόν) — hier ist kein Zweifel vorhanden, daß dieser Satz in dem Sinne von Ancyra-Nicäa gemeint ist — und einer Translatio, zu der man von einer Gemeinde oder durch Bischöfe gezwungen wird. Der erste Fall, der Zwang durch eine Gemeinde, fällt zusammèn mit dem selbständigen Wechsel eines Bistums; das ist in dem vorhin behandelten Kanon XVI desselben Konzils angedeutet (εἰ πᾶς ὁ λαὸς ἕλοιτο αὐτόν); er verbietet demnach keine Versetzung. Der zweite Fall, die Versetzung, zu der man durch Bischöfe gezwungen wird (ὑπὸ ἐπισκόπων), sieht aus, als wenn er auch die Synodalversetzung verbiete. Er wäre der einzige Anhaltspunkt für die Übersetzung von Hefele. Dagegen ist einzuwenden, daß Kan. XVI ausdrücklich eine richtige Versetzung durch eine Synode gestattet. Außerdem hätte man dann gewiß für ὑπὸ ἐπισκόπων, wie in anderen antiochenischen Kanones (3, 6, 12, 16, 17, 18, 23, 25) ὑπὸ συνόδου gesagt. Auch das Fehlen des Artikels deutet darauf hin, daß nicht die zur Synode versammelten Bischöfe gemeint sind. Der zweite Fall ist also so aufzufassen, daß ein Wechsel des Bistums auch dann nicht stattfinden darf, wenn mehrere Bischöfe ihren Kollegen dazu veranlassen wollen. Diese Geistlichen brauchen noch lange keine Synode darzustellen. Für diese Deutung spricht die Betonung der σύνοδος τελεία in Kan. XVI (τελείαν δὲ ἐκείνην εἶναι σύνοδον, ᾗ συμπάρεστι καὶ ὁ τῆς μητροπόλεως). Eine solche Translatio ist ebenfalls eigenmächtig, denn der betreffende Bischof soll nicht beliebigen Einflüsterungen von Kollegen folgen, sondern nur der Synode.

Soweit nun eine Translatio nicht innerhalb einer Provinz stattfand, war sie fast ausnahmslos eigenmächtig.

Es sei erinnert an Bischof Alexander von Jerusalem (vgl. S. 10). Wohl waren hier die Bischöfe in der Umgegend von Jerusalem für eine Versetzung (μετὰ κοινῆς τῶν ἐπισκόπων γνώμης). Die Bischöfe Kappadokiens, noch viel weniger die der Diözese, waren aber gefragt worden. Von dieser Seite hatte Alexander den Wechsel auf eigene Verantwortung hin unternommen. Hier haben wir die zu Antiochia verbotene Situation = μετὰ κοινῆς τῶν ἐπισκόπων οἳ τὰς πέριξ διεῖπον ἐκκλησίας γνώμης ἐπάναγκες αὐτὸν παραμένειν βιάζονται (Eus. H. e. VI, 11_2). Kan. XXI verbietet also nur eine ordnungswidrige Translatio. Diese Anschauung wird noch dadurch bestätigt, daß auf eine frühere Bestimmung verwiesen ist. Da Kan. I des Konzils sich ausdrücklich auf Nicäa stützt, so hat man wohl auch hier an die nizänischen Kanones gedacht, von denen wir gesehen haben, daß sie nur selbständigen Wechsel verbieten. Der zweite Teil von Kan. XXI verlangt ebenfalls ausdrücklich, „der Bischof soll die Gemeinde nicht verlassen", fügt sich also leicht in unsere Auslegung. Dazu kommt, daß aus der Zeit der Synode von Antiochia uns noch ein Beispiel für das in Kan. XXI Verbotene erhalten ist. Sozomenus (II, 20) erzählt von Bischof Macarius von Jerusalem, daß er einen gewissen Maximus, den er zum Bischof von Diospolis geweiht hatte, zu seinem Mitbischof und Nachfolger in Jerusalem machte. Maximus wurde von der Gemeinde und von Macarius dazu gezwungen. Keine Synode nahm die Versetzung vor; denn dann hätte Eusebius den Kandidaten des Maximus sicher nicht anerkannt. Dogmatische Streitigkeiten bildeten den Grund zu diesem rechtswidrigen Verhalten des Bischofs von Jerusalem. Die zu Antiochia versammelten Bischöfe mögen allen Grund gehabt haben, so zu betonen, daß ein Bischof sich weder von Gemeinden noch Kollegen zu einem Wechsel zwingen lasse. Eine ordentliche Versetzung jedoch verwehrten sie nicht. Nach dem eben Dargelegten ergibt sich durchaus nicht, daß Kan. XXI Antiochia „ausdrücklich

den Wechsel der Bistümer bei einer ordnungsmäßig stattgehabten Wahl und Berufung verbiete" (Hinschius III, S. 305).

Noch Basilius liefert die Erläuterung zu dem Fall, daß man „durch Bischöfe" gezwungen sein kann, seine cathedra mit einer anderen zu vertauschen. Der Bischof Euphronius von Koloneia wurde nach Nikopolis transloziert (Bas. ep. 227). Basilius gibt sich nun die erdenklichste Mühe, die Berechtigung und Rechtmäßigkeit dieser Versetzung, deren Urheber Poemenius von Satala ist, nachzuweisen. Er betont: Euphronius μετετέθη, weiter hebt er hervor: οἰκονομία καλὴ περὶ τὸν θεοφιλέστατον . . . Εὐφρόνιον παρὰ τῶν οἰκονομεῖν τὰς ἐκκλησίας πεπιστευμένων γεγένηται (ep. 227). Immer wieder sucht er die richtige Handlungsweise der Bischöfe in das rechte Licht zu setzen, wenn er z. B. sagt: „Die Verwaltung der Kirchen geschieht durch diejenigen, denen ihre Regierung anvertraut ist, bestätigt wird sie durch die Gemeinde, so daß das, was Sache der frommen Bischöfe war, geschehen ist" (ep. 230). Und doch hat es Basilius nötig, die Versetzung auf Eingabe des heiligen Geistes zurückzuführen (ep. 227), weil die Kirche von Nikopolis der schlechten Zeiten wegen diesen Bischof gebraucht habe (ep. 227 u. 228); denn „das geltende Recht war gröblich verletzt. Eustathius von Sebaste war Metropolit von Kleinarmenien und mußte vorher gehört werden" (E. Schwartz, 1905, S. 293). Keine σύνοδος τελεία nahm demnach die Versetzung vor. Euphronius wurde gezwungen ὑπὸ ἐπισκόπων. Es war also eigenmächtige Translatio, noch dazu von einer kleineren in eine größere Stadt, denn Nikopolis ist die Mutterkirche für Koloneia (ep. 227).

Werfen wir noch einmal einen Blick zurück auf die Entwicklung des Translationsverbotes! Bis zum Jahre 313 war der Grund für den Bistumwechsel die Verfolgung und Bedrängnis durch den Staat. Jetzt wird er durch Parteizwistigkeiten veranlaßt (Macarius fürchtet, daß ein Arianer

seine cathedra besteigt, Soz. II, 20). Die dogmatischen Zwistigkeiten bildeten wohl auch die Ursache, wenn eine Gemeinde einen Bischof ablehnte (Ancyra), oder wenn sie ihn als Vorsteher haben wollte (Antiochia), oder für Translatio ὑπὸ ἐπισκόπων. Vakanten und abgelehnten Bischöfen war so Gelegenheit gegeben, durch den Reiz des Neuen oder durch geschickte Reden eine Gemeinde an sich zu ziehen. Ancyra und Antiochia (XVI) drohen als Strafe Exkommunikation an. In den beiden angeführten Bestimmungen handelt der betreffende Bischof in einer Art Selbsthilfe. Sein Vorgehen ist motiviert. Nicäa (XV) und Antiochia (XXI) bringen etwas Neues darin, daß sie ganz allgemein ein Verbot der eigenmächtigen Translatio aufstellen. Das erste Konzil schlägt als Strafe die Zurückversetzung in die frühere Gemeinde vor; das zweite berührt diese Frage nicht.

Das Konzil von Sardika liefert nun den Hintergrund zu dem mehr abstrakt gehaltenen Kan. XXI von Antiochia. Kan. I ist die Erläuterung zu dem Übergehen in eine andere Stadt aus vollständig eigenem Antriebe, dabei wird auch der Grund angegeben. Die neue cathedra ist einflußreicher. Verlangen nach größerem politischen Einfluß spielt eine Rolle dabei. Nach der Aufnahme der Kirche in den Staat haben sich die Bischöfe von dergleichen Motiven leiten lassen. Nicäa gegenüber ist die Strafe härter; sie deckt sich mit Antiochia XVI, denn sie besteht in vollständiger Exkommunikation. Kan. II erklärt anschaulich, wie es kam, daß manchmal eine Gemeinde besonders leidenschaftlich sich für einen Bischof begeisterte. Dieser selbst hat einige Gemeindemitglieder bestochen. Demgemäß ist die Strafe so streng wie möglich. Selbst auf dem Totenbette wird die Laienkommunion versagt. Auch diese beiden Kanones bringen also selbständige Weiterbildung des kirchlichen Rechtes, die wie bei den niederen Klerikern so auch hier außerdem noch darin zutage tritt, daß man in praktischer Weise die Voraussetzung für dergleichen Vorkomm-

nisse durch Kan. XI nehmen will. Eine Versetzung ist nicht verwehrt; denn in Kan. I läßt sich dieser Sinn keinesfalls hineinlegen.

Die der Synode von Sardika folgenden Kanones, welche sich auf die Translatio beziehen, bestätigen unsere Auffassung. Die apostolischen Kanones (nach Schwartz als Sammlung entstanden in den 80er Jahren des 4. Jahrhunderts, Pseud. Kirchenord., S. 12) schreiben in Kan. XIV vor: „Ein Bischof soll nicht seine eigene Gemeinde verlassen und eine andere an sich reißen (sich auf eine andere stürzen, ἑτέρᾳ ἐπιπηδᾶν), auch wenn er von mehreren dazu gezwungen wird." Es liegt auf der Hand, daß sich dies Verbot gegen eigenmächtigen Wechsel des Bistums richtet. Es entspricht Kan. XXI von Antiochia. Neu kommt jedoch hinzu, daß im zweiten Teil des Kanons hervorgehoben wird: „Wenn ein vernünftiger Grund vorhanden ist, dann ist der Wechsel gestattet, aber auch dann nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ κρίσει πολλῶν ἐπισκόπων." Hier ist zum ersten Male besonders darauf hingewiesen, daß eine Versetzung durch eine Synode aus triftigen Gründen natürlich gestattet ist[1]. Woher kommt das? Während der Kirchenspaltungen, die den Zeitraum nach Antiochia, Sardika ausfüllen, hatten die Parteien sich das Translationsverbot zunutze gemacht. Wenn es nötig war, wandten sie es, wie wir später sehen werden, in der falschen Auslegung an. Daher betont man jetzt ausdrücklich die Möglichkeit einer Versetzung. Alles das, was das Kirchenrecht im 4. Jahrhundert in der Translationsfrage im Morgenland geschaffen hat, faßt Kan. X von Chalkedon zusammen. „Kleriker, die zu gleicher Zeit im Verzeichnis der Geistlichen von zwei Städten stehen, weil sie sich nämlich aus Ehrgeiz in eine größere Stadt

1) Ungefähr die gleiche Vorschrift findet sich in den Statuta ecclesiae antiqua, Bruns, S. 144, Kan. 27. Da das Alter der Bestandteile dieser Sammlung noch nicht festliegt, ebensowenig wie ihre Herkunft (Hefele II, S. 68), ist sie für die Untersuchung nicht berücksichtigt.

begeben haben, sollen ihrer ursprünglichen Gemeinde zurückerstattet werden" (L. S. 91). Im folgenden wird die Versetzung als etwas Selbstverständliches behandelt: εἰ μέντοι ἤδη τις μετετέθη ἐξ ἄλλης εἰς ἄλλην ἐκκλησίαν ... In der Theorie war also im Morgenland eine ordentliche Versetzung gestattet, streng verboten ist aber eigener, nicht von vollständiger Synode veranlaßter Wechsel der cathedra. Doch auch die kirchliche Praxis liefert uns Beispiele dafür, daß Geistliche versetzt wurden.

Von einer Versetzung aus praktischen Gründen erzählt Sokrates (VII, 37), und zwar liegt sie im Anfang des 5. Jahrhunderts. Atticus von Konstantinopel weiht einen gewissen Silvanus zum Bischof von Philippopolis in Thrakien. Dieser blieb drei Jahre in seiner Gemeinde, konnte aber das rauhe Klima nicht vertragen, da seine Gesundheit nicht widerstandsfähig war. Atticus ordinierte auf des Silvanus Bitte einen anderen für die Gemeinde von Philippopolis, während dieser seinen Wohnort nach Konstantinopel verlegte. Als der Bischofssitz von Troas frei wurde, machte ihn Atticus zum Bischof dieser Stadt: er versetzte ihn also dahin, da das Klima Kleinasiens seiner Gesundheit zuträglicher war. Aus derselben Zeit liegt noch ein Fall von Versetzung vor. Perigenes war zum Bischof von Patras geweiht worden. Da die Gemeinde sich weigerte, ihn anzuerkennen, befahl der römische Bischof, ihn nach dem Tode des korinthischen zum Bischof dieser Stadt zu machen, ihn also zu versetzen. Die beiden Fälle zeigen als Neues die Versetzung durch die Patriarchen, nicht mehr durch eine Synode (Sokr. VII, 36). Sokrates gibt außerdem noch eine ganze Serie von versetzten Bischöfen an, weil er auch gegen die falsche Auffassung zu Felde zieht, so Dositheus von Seleucia nach Tarsus: Reverentius von Arca in Phönikien nach Tyrus; Palladius von Helenopolis nach Aspuma; Alexander von Helenopolis nach Adriani; Theophilus aus Apamea nach Eudoxiopolis etc. (VII, 36). Bei diesem Verzeichnis ist aber nicht in jedem Falle eine

rechte Versetzung verbürgt, da Sokrates am Anfang des Kapitels den Übergang des Alexander nach Jerusalem (3. Jahrh.) ebenfalls als rechtmäßig hinstellt. Für uns ist mit der Aufzählung nur der Beweis geliefert, daß auch in der Praxis Versetzungen häufig vorkamen. Das hebt Sokrates (VII, 36 Anfang) noch besonders hervor, wenn er sagt: „So war es bei unseren Vorfahren ἀδιάφορον ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μετάγειν ἐπίσκοπον, ὁσάκις χρεία ἐκάλει.“ Mit der Wahl des Verbs μετάγειν beweist der Kirchenhistoriker, daß er die früheren Kanones, welche μεταβαίνειν, μεθίστασθαι sagten, gründlich mißverstanden hatte, oder sie überhaupt nicht kannte. Das hat denn auch zur Folge, daß er seine ganze Beredsamkeit aufbieten muß, um zu beweisen, daß die Kirche eine Versetzung nicht gehindert habe. Außer dem Versetzungskatalog müht er sich noch redlich ab, seine Behauptung auch aus den kirchlichen Kanones zu belegen. Zu diesem Zweck verfällt er auf Kan. XVIII von Antiochia (VII, 36), in dem gesagt wird, daß ein Bischof, der für eine Gemeinde geweiht ist und von dieser ohne eigene Schuld nicht anerkannt wird, an Ehre und Amt teilhaben soll, vorausgesetzt, daß er in der Gemeinde, in der er Kirche hält, keine Verwirrungen anrichtet. Im übrigen soll er abwarten, was die Provinzialsynode über ihn beschließt. Dieser Kanon, meint Sokrates, sei über die Versetzungsfrage beschlossen worden und in dem Spezialfall, der ihm den Anlaß zu seiner Erörterung gibt, falsch als ein Versetzungsverbot ausgedeutet worden (εἰ δὲ δεῖ καὶ τὸν περὶ τούτου κανόνα τῇδε συζεῦξαι τῇ συγγραφῇ, δειχθήσεται ὅπως αὐτοῦ κατεψεύσαντο οἱ τὸν Πρόκλον ἐνθρονισθῆναι κωλύσαντες). Damit beweist Sokrates selbst große Unkenntnis des kirchlichen Rechtes. Die hat er auch seinen Lesern zugetraut. Den Bischöfen, die den Kanon in dieser Weise verdreht haben sollen, schreibt er große Ungeschicklichkeit zu, denn Kan. XVIII Antiochia läßt sich beim besten Willen nicht als Grundlage für ein Versetzungsverbot verwerten.

Wir haben bis jetzt gesehen, wie im Morgenland nur eine eigenmächtige Translatio verhindert werden sollte. Es ist nun bekannt, daß besonders im 4. und 5. Jahrhundert immer wieder feierlich versichert wird, jede Versetzung sei nach dem kirchlichen Recht ausgeschlossen. Wie war es möglich, dergleichen zu behaupten, wenn man es nicht belegen konnte? Zur Lösung dieser Frage hat uns Sokrates eben einen Anhalt gegeben. Man deutete die Kanones falsch, legte ihnen einen anderen Sinn unter. Dazu war nur die Auffassung eines Wortes zu ändern. Μεθίστασθαι (Antioch. Sard.) wurde durch das Passiv wiedergegeben. Diese Deutung war sprachlich möglich und hatte den gewünschten Erfolg. Wie man nun den Kanon brauchen konnte, so wandte man ihn an. An Beispielen, welche diese Behauptung stützen, fehlt es nicht.

Das Beispiel κατ' ἐξοχήν ist Gregor von Nazianz. In Konstantinopel herrschten um 380 infolge der dogmatischen Zänkereien unhaltbare Zustände. Man scheint Gregor gebeten zu haben, nach Konstantinopel zu kommen (carmen de vita sua, 592, ed. Ben. II, p. 704). Er hielt dort Versammlungen für die Orthodoxen. Durch seine glänzenden Reden gewann er deren Herzen, so daß sie ihn zum Bischof begehrten. Gregor lehnte vorläufig das Anerbieten ab (De vita 1371, p. 746). Auf dem bald darauf folgenden Konzil wurde Gregor Bischof von Konstantinopel. Da er vorher bereits Bischof von Sasima war, wurde er also versetzt (μετετίθετο Sokr. V, 6: ἔδοξεν ἀναγκαῖον εἶναι ἐκ τῆς Ναζιανζοῦ [1]) μεταθεῖναι Γρηγόριον, Soz. VII, 3 Ende).

Sokrates und Sozomenus sagen nichts davon, daß bei der Einsetzung oder später der Versetzungskanon gegen ihn ausgespielt sei. Nur eine Andeutung findet sich bei Sokrates; Gregor dankte nämlich nach ihm ab (V, 7), γνοὺς διαγογγύζοντάς τινας, ὡς εἴη ὑπερόριος. Sokrates denkt dabei an Kan. II von Konstantinopel. Hätte er den Vorwurf der

1) Falsch für Sasima eingesetzt.

Versetzung gekannt, dann hätte er sicher wie bei Proclus (VII, 36) seine eigene Meinung darüber geäußert[1]). In der Tat führten aber die ägyptischen und makedonischen Bischöfe, denen Gregorius als Bischof der Hauptstadt des römischen Ostreiches nicht genehm war, als Vorwand gegen ihn ins Feld, daß eine Versetzung kanonwidrig sei, damit den uns bekannten Kanones diesen falschen Sinn unterlegend (De vita sua, 1797—1811). Gregor selbst hat sich durch diesen Vorwand verblüffen lassen, denn auch er glaubt an dergleichen, wenn auch veraltete, Bestimmungen, „Νόμους στρέφοντες τοὺς πάλαι τεθνηκότας". Bei der Besetzung eines einflußreichen Bischofssitzes wandte man also den falsch ausgelegten Kanon an, wenn die eine Partei mit dem Kandidaten der anderen nicht zufrieden war, und hier bei Gregor mit Erfolg. Das Gefühl der Verdrehung der Translationskanones hat schon Theodoret gehabt (V, 8), wenn er von Meletius von Antiochia sagt, der für Gregors Versetzung war: „er habe dem Gregor den Sitz von Konstantinopel gesichert, da er wohl gewußt habe, worauf die Verfasser des Kanons hinauswollten, sie wollten nämlich die Herrschsucht hindern, daher verboten sie die Versetzung" (μετάθεσιν). An den Doppelsinn, der in den Kanones zum Teil lag, hat Theodoret nicht gedacht.

Noch einmal sehen wir, wie im Anfang des 5. Jahrhunderts wegen der Besetzung der cathedra von Neu-Rom die Kanones gegen eine Versetzung benutzt werden. Proclus war zum Bischof von Kyzicus geweiht. Er hatte aber, da ihn die Gemeinde nicht anerkennen wollte, sein Amt dort gar nicht angetreten (Sokr. VII, 28). Nach der Absetzung des Nestorius kam er als dessen Nachfolger in Betracht. Er hatte zwar die Mehrzahl auf seiner Seite, aber einige einflußreiche Persönlichkeiten verwiesen auf eine kirchliche Regel, die verbiete, daß der, welcher zum Bischof einer

1) In dem Verzeichnis führt er die falsche Versetzung von Sasima nach Nazianz an.

Stadt ernannt sei, in eine andere versetzt werden dürfe (εἰς ἑτέραν πόλιν μεταφέρεσθαι). Vorläufig dringt der Mitbewerber des Proclus durch. Nach dessen Tod wird dieser aber trotz der früheren Einwände noch Bischof von Konstantinopel (Sokr. VII, 35 u. 40). Die Tatsache, daß Proclus doch die umstrittene cathedra erhält, beweist zur Genüge, zumal ja auch die Mehrzahl nichts an ihm auszusetzen hat, daß Parteileidenschaft die Triebfeder dazu war, wenn der Kanon unrichtigerweise auf Versetzungen bezogen wurde. Der Fall des Proclus liefert hierzu das typische Beispiel. Wenn eine mächtige Partei bei einer einflußreichen cathedra etwas gegen einen Kandidaten einzuwenden hatte, dann wurde der falsch gedeutete Kanon aus der Versenkung geholt und meist mit Erfolg gegen diesen gehandhabt. Wie Parteileidenschaft unter Vorwänden arbeitete, das illustriert Sokrates (II, 42) treffend, wenn er erzählt, daß in den Akakianischen Streitigkeiten eine Reihe von Bischöfen abgesetzt wurden. Keine Partei entsetzte wegen der θρησκεία ihre Bischöfe des Amtes, sondern aus reiner Freude an der wechselseitigen Absetzung. Dabei wurden Verstöße gegen kirchliche Gesetze vorgeschützt (Soz. IV, 24_{29}).

Die Zeit, in der die Translationskanones in dem eben erläuterten Sinne angewandt wurden, liegt aller Wahrscheinlichkeit hinter den Synoden Antiochia, Sardika, weil nur diese in ihren Bestimmungen das doppelsinnige Verb μεθίστασθαι haben. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, um 330 kannte man den Versetzungsvorwand noch nicht. Das sehen wir an Eusebius von Caesarea. Nachdem Eustathius auf einer Synode zu Antiochia abgesetzt war, entsteht unter der Bevölkerung der Stadt ein Aufstand. Die eine Partei verlangt, daß Eusebius von Caesarea nach Antiochia versetzt werden soll (τῶν μὲν Εὐσέβιον . . . ἐκ τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Καισαρείας μεταφέρειν φιλονεικούντων), die andere will den Eustathius wieder eingesetzt haben. Eusebius aber lehnt das Anerbieten ab. Weder er noch seine Gegner aber begründen es mit dem Versetzungskanon. Er genießt wegen

seines Verzichtes die höchste Bewunderung des Kaisers (Sokr. I, 24). Einen Grund für Eusebs Weigerung gibt Sokrates nicht an. Sicher hat E. Schwartz recht, wenn er sagt[1]: „Euseb war klug genug, sich mit der Ehre zufrieden zu geben. Constantin war an seinem Entschluß schwerlich unschuldig.“ Anders stellt Sozomenus die Sache dar. Er bringt die volle Konsequenz der im Laufe der Zeit falsch aufgefaßten Kanones. Und zwar wendet er, ohne darüber nachzudenken, Kan. XV Nic. an, der sich am wenigsten dafür eignete. Er sagt: „Ein kirchliches Gesetz verbietet es, daß der, welcher einmal einer Kirche vorstehe, zu einem anderen Bischofssitze übergehe“ (Soz. II, 19). Er hat natürlich diese Bemerkung aus der Auffassung seiner Zeit heraus gemacht. Außerdem gab ihm dazu der Brief des Kaisers nach Antiochia Anlaß. Darin stand nämlich: „Man dürfe nicht den Bischof anderer begehren, denn es sei nicht anständig, Fremdes besitzen zu wollen“ (II, 19). Diese Worte, welche allein die aufrührerische Gemeinde zurechtweisen sollten, zu dem Versetzungsverbot auszugestalten, war nicht schwer (Theod. H. e. I, 22 ebenso). Sogar um 360 in der Angelegenheit des Meletius war der Versetzungsvorwand noch nicht Mode (Sokr. II, 44; Soz. IV, 28).

Danach ergibt sich folgendes Bild: In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts werden die Kanones, welche eine eigenmächtige Versetzung verbieten, fälschlich auf jede Versetzung gedeutet. Dazu bieten die Bestimmungen von Antiochia, Sardika in dem Verb μεθίστασθαι einen besonderen Anhalt. Die Anwendung der Kanones in dieser Form findet vor allen Dingen statt, wenn man bei Besetzung einer einflußreichen cathedra einen Vorwand gegen einen Kandidaten braucht und dieser in der Tat schon an anderem Orte den Episkopat innehat.

---

1) Zur Geschichte des Athanasius. Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1908, VII, S. 359.

Es entsteht nun die weitere Frage, ob die eigenmächtige Translatio wirklich im 4. Jahrhundert so häufig vorkam, daß die strenge Strafe der Kanones von Sardika berechtigt erscheint. Ein Musterbeispiel aus der Zeit vor dem Konzil von Nicäa liefert Eusebius von Nicomedia, der Beschützer des Areios. Er war ursprünglich Bischof von Berytos in Syrien, hat sich aber um 320 in das Bistum von Nicomedia, der damaligen Hauptstadt, eingeschlichen (ὑποδύς Sokr. I, 6 Anfang; Athan.[1]) Apol. c. 6; Sokr. I, 24 Ende). Der Übergang ist demnach selbständig erfolgt, noch dazu nach der Hauptstadt. Einer einflußreichen Stellung zuliebe hatte Eusebius seine alte Gemeinde im Stich gelassen. Alexander von Alexandria hebt in einem Briefe die kanonwidrige Handlung des Eusebius besonders hervor. Er tadelt ihn, weil er neidisch auf die Kirche von Nicomedia gesehen habe. Er empfindet es als Unrecht, daß er dafür nicht bestraft worden sei (Sokr. I, 6). Das eben geschilderte Verhalten des Eusebius, wie es seine Gegner darstellten, veranschaulicht recht drastisch die Kanones von Sardika. Wie sehr dem Eusebius dieser Schritt zugute kam, zeigt sein späteres Leben. Nach dem Tode des Bischofs von Konstantinopel veranstaltet Konstantius eine Synode. Er läßt Eusebius versetzen (μεταστήσας), dieser wird Bischof der neuen Hauptstadt (Sokr. II, 7; Soz. III, 4). Diese ordentliche Versetzung wird dem Eusebius nirgends ernsthaft[2]) vorgeworfen, zumal ihr ja der Kaiser den gehörigen Nachdruck verliehen hatte. Getadelt wird nur sein eigenmächtiges Vorgehen, und das mit Recht, denn es hatte seine jetzige Position vorbereitet.

Es fehlt uns aber auch nicht an einem Beispiel eigenmächtiger Translatio im Kreise der Eusebianer, die die Gegensynode zu Philippopolis veranstalteten. Der unerlaubte Wechsel des Bistums fand zwar erst rund 15 Jahre

1) ἐν Βηρυτῷ μὲν οὖν ἀπ᾽ ἀρχῆς, Βηρυτὸν δὲ ἀφεὶς εἰς Νικομήδειαν ἦλθε· τὴν μὲν παρὰ νόμον ἀφείς p. 129 c ed. Bened.

2) Nur Athanasius sagt κἀκεῖθεν ἀποστὰς ἀλλοτρίαν πάλιν κατέχει ebd.

nach Sardika statt, zur Zeit der Synoden Seleucia-Rimini. Allein die Tatsache, daß ein Mitglied der Gegensynode sich des zu Sardika Verbotenen schuldig machte, läßt uns einen Blick in den Kreis jener Leute tun, an die in erster Linie die zu Sardika versammelten Bischöfe dachten, als sie ihre Kanones festlegten. Schon Eusebius von Nicomedia erregte da ihren Anstoß. Es ist wohl selbstverständlich, daß sich auch in der Folgezeit ein Mitglied der Synode von Philippopel nicht an die Bestimmungen von Sardika kehrte. Der Einzelfall, der im Laufe der Jahrhunderte erhalten ist, läßt jedenfalls noch auf viele andere Beispiele dieser Art schließen. Es handelt sich um Eudoxius von Germanicia, der unter diesem Titel im Verzeichnis der Eusebianer angeführt ist (Hefele I, S. 540)[1]. Es ist derselbe Eudoxius, den Sozomenus als Überbringer der formula μακρόστιχος nach dem Abendland reisen läßt (Soz. III, 11). 359 hält sich Eudoxius wieder im Abendland auf und zwar zur Zeit der Synode von Rimini. Hier hört er, daß Leontius, der Bischof von Antiochia, gestorben ist. Er möchte nun eilig Italien verlassen. Er stellt daher dem Kaiser vor, daß Germanicia seines Trostes und Schutzes bedürfe, damit ihm dieser eine schnelle Rückkehr gewährt. Der Kaiser läßt sich von ihm täuschen; vielleicht handelt aber sogar Eudoxius mit seinem geheimen Einverständnis. So glauben es einige nach Sozomenus (IV, 12 λόγος δὲ ταῦτα τὸν αὐτὸν πραγματεύσασθαι κατὰ γνώμην τοῦ κρατοῦντος). Wenn nicht vom Kaiser selbst, so wird er mindestens von den Hofbeamten in seinem Tun unterstützt. Eudoxius ließ jedenfalls seine Gemeinde im Stich, bemächtigte sich des Bistums von Antiochia (τὴν 'Αντιοχείας ἐπισκοπὴν ὑπορύξας Sokr. II, 37_{26}; Soz. IV, 12; Theod. II, 27; Sokr. II, 40_{77} als Eudoxius von Antiochia erwähnt). Die Bischöfe von Syrien waren mit diesem Schritt nicht einverstanden; eine

1) Harduin, Acta conciliorum, Parisiis 1715, I, S. 682. *Eudosius* (lies *Eudoxius*), *episcopus a Germania* (lies *Germanicia*), *opto vos in domino bene valere.*

Versetzung hatte also nicht stattgefunden. Sie beklagen sich beim Kaiser über Eudoxius und bitten darum, ὥστε κρατεῖν τὰ ἐν Σαρδικῇ καὶ ἐν Σιρμίῳ . . . κεκριμένα (Soz. IV, 13) ἐν αἷς συνεδόκει ὅμοιον εἶναι κατ' οὐσίαν τῷ Πατρὶ τὸν υἱόν. Wenn nach der Inhaltsangabe des Briefes nach Sozomenus es auch so aussieht, als käme es bei dem Hinweis auf Sardika nur auf dogmatische Stützpunkte an, so ist es trotzdem, besonders wenn man die folgende Antwort des Kaisers berücksichtigt, recht wahrscheinlich, daß die Bischöfe unmittelbar an die sardizensischen Versetzungskanones gedacht haben. Der Kaiser gibt nämlich den Eudoxius preis (Soz. IV, 13 Ende; Theod. II, 25, 26). Er schrieb an die Gemeinde von Antiochia (Soz. IV, 14). Was in seinem Brief steht, das paßt haarscharf auf das zu Sardika Verbotene. Der Kaiser sagt nämlich, „daß nicht von ihm aus Eudoxius gebilligt sei. Er sei weit davon entfernt, solchem zuzustimmen. Wovon sollten die freiwillig ablassen, die der Herrschaft wegen die Städte besuchen, von einer in die andere übergehen, wie heimatlose Landstreicher, die jeden Winkel durchforschen aus Begierde nach mehr?" Wir haben demnach in des Eudoxius Person einen Bischof vor uns, wie ihn die sardizensischen Kanones voraussetzen. Ein Nebeneinanderstellen der betreffenden Zeilen des kaiserlichen Schreibens und der bezeichnenden Wendungen aus Kan. I von Sardika mag diese Tatsache illustrieren.

	Sard. I
Τίνων γὰρ ἂν ἑκόντες ἀπόσχοιντο οἱ δυναστειῶν ἕνεκεν τὰς πόλεις ἐπιόντες, ἀπ' ἄλλης εἰς ἄλλην μεταπηδῶντες, ὥσπερ τινὲς μετανάσται, πάντα μυχὸν πολυπραγμονοῦντες ἐπιθυμίᾳ τοῦ πλείονος.	συνέστηκε διαπύρῳ πλεονεξίας τρόπῳ ὑπεκκαίεσθαι τοὺς τοιούτους . . . ὅπως ἐξουσίαν δοκοῖεν μείζονα κεκτῆσθαι.

Eudoxius wird zwar abgesetzt (Soz. IV, 22; Sokr. II, 40). Doch das bekümmert ihn nicht. Wie für Eusebius der

Thron von Nicomedia, so war für ihn Antiochia die Übergangsstation zum Bischofssitz der Hauptstadt. Die Anhänger des Acacius setzen dort Macedonius, den rechten Bischof, ab (Soz. IV, 24, 25 Ende; Sokr. II, 43). Eudoxius aber hat es verstanden, sie dahin zu bringen, daß er zum Bischof von Konstantinopel geweiht wird (Sokr. II, 43; Soz. IV, 26). Auch das Motiv des zweiten Wechsels war der Wunsch nach einem bedeutenderen Bischofssitz. Eudoxius „hat Antiochia gering geschätzt" (Sokrates). Die letztere Versetzung ist nach antiochenischem Stil zustande gekommen ὑπὸ ἐπισκόπων; denn bei den dogmatischen Streitigkeiten ist schwerlich von einer vollständigen Synode die Rede. Die Parteilichkeit der Bischöfe liegt auf der Hand, so daß es hier leicht denkbar ist, daß Eudoxius eine Reihe von ihnen μισθῷ καὶ τιμήματι bestochen haben konnte. Der Kreis der Eusebianer hat also genügend Anlaß gegeben, daß sich die Bischöfe zu Sardika in besonderen Kanones gegen ihre Sitten wenden mußten.

Noch ein Zeugnis aus der Zeit des Konzils beweist die Richtigkeit dieser Behauptung. Es stammt von dem Bischof Julius von Rom, demselben, der in Kan. IX von Sardika erwähnt wird. Er hält den Eusebianern ihr Vorgehen gegen die Kanones vor. Hier [1]) sagt er: „Denn nicht nur wurden Arianer aufgenommen, sondern die Bischöfe haben auch darauf gesonnen, von einem Ort zum anderen überzugehen (ἀπὸ τόπου εἰς τόπον διαβαίνειν)." Julius denkt an unerlaubten Wechsel wie Kan. XV von Nicäa (μεταβαίνειν). Er fährt fort: „Wenn ihr nun in Wirklichkeit die Ehre der Bischöfe für dieselbe haltet und sie nicht nach der Größe der Stadt beurteilt, wie ihr schreibt, dann wäre es auch notwendig, daß der, dem eine kleine Gemeinde anvertraut ist, in ihr bleibt und die anvertraute nicht verachtet, um in eine ihm nicht übergebene Gemeinde überzugehen.

---

1) Epistolae Romanorum Pontificum, Parasiis 1721, ed. Coustant. Tom. I, epist. 1, 5, p. 364, 5.

Er verachtet nämlich so die ihm von Gott geschenkte und liebt den eitlen Ruhm der Menschen.“ Diese Worte, kurze Zeit vor Sardika geschrieben, richten sich natürlich in erster Linie gegen Eusebius von Nicomedia-Konstantinopel, scheinen aber auch noch andere Eusebianer getroffen zu haben, so daß Kan. I von Sardika deutlich auf diese Zeit hinweist. Zum Vergleich seien die diesbezüglichen Sätze aus des Julius' Worten und Kan. I nebeneinander gestellt.

Julius	Sardika I
εἰ μὴ ἐκ τοῦ μεγέθους τῶν πόλεων . . . κρίνετε τοὺς ἐπισκόπους· ἔδει τὸν πεπιστευμένον μικρὰν μένειν ἐν τῇ πιστευθείσῃ καὶ μὴ . . . μεταβαίνειν δὲ εἰς τὴν μὴ ἐγχειρισθεῖσαν, ἵνα . . . τὴν δὲ τῶν ἀνθρώπων κενοδοξίαν ἀγαπήσῃ.	μηδενὶ τῶν ἐπισκόπων ἐξῇ ἀπὸ πόλεως μικρᾶς εἰς ἑτέραν πόλιν μεθίστασθαι . . . οὐδεὶς γὰρ πώποτε εὑρεθῆναι ἐπισκόπων δεδύνηται, ὃς ἀπὸ μείζονος πόλεως εἰς ἐλαχιστοτέραν . . . ἐσπούδασε μεταστῆναι, ὅθεν . . . διαπύρῳ πλεονεξίας τρόπῳ ὑπεκκαίεσθαι τοὺς τοιούτους . . .

Daran, daß die Dokumente nicht wörtlich übereinstimmen, sieht man, daß die Kanones von Sardika keine Fälschung darstellen. Diese Art der Verbote lag also in jener Zeit gewissermaßen in der Luft, und Sardika hat ihnen eine eigene, neue Gestalt gegeben.

Wie die eigenmächtige Translatio um die Mitte des 4. Jahrhunderts im Morgenland im Streite der Parteien eine häufige Erscheinung war, das beweist uns weiter Meletius von Antiochia. Er war ursprünglich Bischof von Sebaste. Von da wurde er nach Berrhöa in Syrien versetzt (Sokr. II, 44 μετηνέχθη). Wir wissen, daß sich um 360 Eudoxius zum Bischof von Antiochia gemacht hatte. Als aber die Antiochener erfuhren, daß dieser zu dem Reichtum von Konstantinopel hinneige, da ließen sie den Meletius aus Berrhöa holen und setzten ihn auf die cathedra von Antiochia (Sokr. II, 44; Soz. IV, 28; Theod.

II, 31). Wenn es auch nach Theodoret den Anschein hat, als ob eine Synode die Versetzung vorgenommen habe, so sieht man doch deutlich aus den Darstellungen der anderen Kirchenhistoriker, daß von einer ordentlichen Versetzung nicht die Rede sein kann. Die antiochenische Gemeinde war die Triebkraft; sie ließ den Meletius kurzerhand aus seiner Kirche holen. Es ist also der zu Antiochia verbotene Fall, daß nämlich ein Bischof von einer Gemeinde oder auch von Bischöfen — auch das ist hier möglich — zum Übergang gezwungen wird. In der gleichen Zeit machte man dem Bischof Dracontius von Pergamum zum Vorwurf, daß er aus Galatien nach Pergamum übergegangen war, und setzte ihn deshalb ab (Sokr. II, 42 μετέβη; Soz. IV, 24_{36} ὡς πρότερον ἐν Γαλατίᾳ ἐπισκοποῦντα). Da man diesen Absetzungsgrund nur als Vorwand nahm, so läßt sich schließen, daß der Wechsel des Bistums bereits einige Zeit zurücklag, jedenfalls der sardizensischen Zeit noch ganz nahestand. Ebenso ist der Fall des Bischofs Theophilus von Castabala. Er war von den Bischöfen Palästinas für den Stuhl von Eleutheropolis geweiht worden, hatte aber schwören müssen, daß er gegen ihren Willen sich nicht in ein anderes Bistum einschleichen wolle (παρὰ γνώμην ἑτέραν μὴ ὑπεισιέναι ἐπισκοπήν Soz. IV, 24_{36}). Trotzdem hatte er sich von Silvanus von Tarsus verführen lassen, nach Castabala überzugehen. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts, ungefähr bis zum Jahre 360, ist also die eigenmächtige Translatio im Morgenland reichlich vertreten. Die Kanones verbieten sie zwar, wie wir gesehen haben, auch noch im 5. Jahrhundert — sie wiederholen eben damit die alten Bestimmungen (Chalcedon c. V) — aber von Einzelfällen aus der Praxis schweigen die Quellen. Daraus geht hervor, daß die Translationskanones von Sardika tatsächlich mitten im kirchlichen Leben stehen, wie es sich in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts bis ungefähr zum Jahre 360 abgespielt hat.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Diese Feststellung gilt, wie fast alles bisher Erörterte, für das Morgenland; wie stellte sich nun das Abendland zu dem Wechsel der Bistümer? Schon zu Arelate wird vorgeschrieben (II und XXI), daß die unteren Kleriker an dem Ort bleiben sollen, für den sie ordiniert sind. Für die Folgezeit ist natürlich Kan. XV von Nicäa maßgebend, auf den die Päpste in ihren Briefen anspielen (z. B. Julius an die Eusebianer, Coust. S. 364; Damasus S. 513; Siricius S. 697, 16; Leo, ep. I, 5). Eine Anspielung auf Sardika in bezug auf Kan. I läßt sich in den Papstbriefen vor Leo I. nicht finden. Damasus weist zwar einmal darauf hin, daß manche *per ambitionem* zu einer anderen Gemeinde gehen (Coust. S. 538, IV). Dieser Gedanke stammt nicht aus dem nizänischen Recht, auch in den übrigen morgenländischen Kanones dieser Zeit war er nicht vertreten, mit Ausnahme von Sardika. Da aber steht πλεονεξία, lat. *avaritia*; dieses Wort hätte Damasus, wenn ihm der sardizensische Kanon bekannt gewesen wäre, sicher angewandt. Er scheint des Julius Brief an die Eusebianer vor Augen gehabt zu haben, denn das Wort *ambitio* trifft mehr die dort getadelte κενοδοξία [1]). Erst bei Leo I. kann man daran denken, daß ihm Kan. I und II von Sardika als Vorbild gedient haben (ep. XIV, 8).

In Afrika treffen wir um die Zeit des Konzils von Sardika, was die Translatio anbetrifft, ähnliche Verhältnisse, wie sie in den sardizensischen Kanones vorausgesetzt sind. Kan. X des I. Konzils von Karthago (L. S. 155; Bruns, S. 115) schreibt vor: „Niemand darf seinem Kollegen Un-

1) Auch der Ausdruck *et deserere plebem sibi commissam* (Coust. S. 538) erinnert an . . . μὴ ἐξουθενεῖν μὲν τὸν πεπιστευμένον, μεταβαίνειν δὲ εἰς τὴν μὴ ἐγχειρισθεῖσαν (S. 363). Vielleicht haben Damasus und Julius eine ältere Sammlung von Kanones benutzt. Es scheinen ihnen Bestandteile der Statuta vorgelegen zu haben; denn der Ausdruck *ambitio*, κενοδοξία begegnet uns nur hier (Bruns, S. 144, 27). Bei Siricius steht (Coust. S. 538) *ad alium populum per ambitionem transire,* und die Statuta schreiben vor: *ut episcopus . . . per ambitionem non transeat.*

recht zufügen. Viele nämlich überschreiten ihre Gemeinden und maßen sich fremde an, selbst gegen deren Willen. Bischof Gratus sagte: Niemand zweifelt, daß der Geiz (*avaritia*) die Wurzel alles Übels ist. Deshalb muß es verhindert werden, daß jemand fremde Gebiete beansprucht, oder daß er zu seinem Kollegen, einem Bischof, übergeht und so die Gemeinden eines anderen ohne dessen Verlangen an sich reißt, weil daraus alle übrigen Übel entstehen.“ Daraus geht hervor, daß es in Afrika üblich war, daß man in vakante Gemeinden, wenn sie keinen Bischof hatten, ungebeten und ohne Synode sich selbst versetzte, oder daß man Gemeinden eines anderen Bischofssitzes, wenn sie an das eigene Gebiet grenzten, diesem angliederte (*multi transcendunt suas et usurpant alienas plebes* und *ne quis alienos fines usurpet*). Außerdem kam es vor, daß Bischöfe zu ihrem Kollegen ungerufen übergingen und dessen Gemeinden in der in Kan. XI von Sardika geschilderten Weise für sich gewannen (*aut transcendat*[1]) *episcopum collegam suum* . . .). Nun ist aber der oben erwähnte Gratus auf dem sardizensischen Konzil zugegen gewesen (Kan. Sard. VII, L. S. 57_{13}): so dürfen wir wohl den letzten Teil des Kanons und den Hinweis auf die *avaritia* (πλεονεξία Sard. I) als eine Anspielung auf den Kanon von Sardika auffassen. Weiter liegt darin, daß Gratus in der Umschreibung von *cupiditas avaritiae* spricht, ein Anklang an die Wendung διαπύρῳ πλεονεξίας τρόπῳ, lat. Vulg. *ardore avaritiae*. Außerdem lehnt sich auch das aus I. Tim. 6, 10 genommene Bild, die *cupiditas avaritiae* sei die *radix omnium malorum* an den sardizensischen Gedankenkreis an, denn es wird dort gesagt: ἡ φαύλη συνήθειά ἐστιν ἐκριζωτέα (*eradicanda*). Die Ähnlichkeit der beiden Kanones in den Wendungen, ohne direkt sklavische Abhängigkeit, ergibt sich aus der Teilnahme des Gratus an beiden Konzilien. Die inhaltliche Übereinstimmung liefert den Beweis, daß die Translations-

1) Wahrscheinlich ist hier *ad* weggefallen.

kanones von Sardika auch den Forderungen der afrikanischen Kirche um die Mitte des 4. Jahrhunderts entsprachen. In den Synoden am Ausgang dieses Jahrhunderts wird das eigenmächtige Vorgehen der Bischöfe weiterhin verboten (Carth. II, 11; Hippo und Carth. III, 38; Bruns, S. 128). Dazu hat der Bischof Cresconius von Villaregia Veranlassung gegeben; er ließ seine Gemeinde im Stich und eignete sich die von Tubunae an (*Tubuniensem invasit ecclesiam*). Trotz Mahnungen hat er den neuen Bischofssitz innebehalten. Man will jetzt die weltliche Obrigkeit dazu veranlassen, gegen ihn einzuschreiten. Auch in Afrika hat also die selbständige Translatio mit dem Verbot des I. karthagischen Konzils kein Ende gefunden. Aber wie im Morgenland, so ist auch in Afrika nach dem 4. Jahrhundert kein Fall dieser Art mehr nachzuweisen. Im übrigen hat die afrikanische Kirche ihr Recht mannigfaltig und eigenartig ausgestaltet. Ein merkwürdiger Fall dieser Rechtsentwicklung liegt aus der Zeit des Bonifatius, des Bischofs von Rom, vor. Der Presbyter Apiarius wird seines Amtes zu Sicca entsetzt, behält aber seine Würde. Dazu bekommt er einen Brief, der ihm die Erlaubnis gibt, wo er will und kann, das Presbyteramt auszuüben (Bruns, S. 196/97, codex 134). Diese Bestimmung steht im Gegensatz zu den Beschränkungen in der Freizügigkeit der unteren Kleriker im Morgenland und den übrigen Gebieten des Abendlandes. Ja, im 5. Jahrhundert wurden wegen der weiteren Entwicklung der Donatistenstreitigkeiten auch die Bestimmungen, welche das Aneignen von fremden Gemeinden betrafen, in ganz entgegengesetzte Bahnen gelenkt. Im Laufe der Zeit waren Teile der Donatistenpartei mürbe geworden und suchten Versöhnung mit der katholischen Kirche. Es entstand die Frage nach ihrer Eingemeindung. Auf der Synode von 407 wird bestimmt, daß bekehrte donatistische Gemeinden nach dem Tode ihres Bischofs sich dem Gebiete eines anderen (natürlich rechtgläubigen) anschließen dürfen. Außerdem wird erlaubt, daß Geistliche vor dem kaiserlichen

Edikt bekehrte Gemeinden zu ihrem Sprengel ziehen (Bruns, S. 185; cod. 99). Die Zustände werden also wieder ähnlich wie zur Zeit der Ausbreitung und Verfolgung des Christentums. Die Folge der obigen Bestimmung war natürlich Uneinigkeit und Streit der Bischöfe untereinander über zweifelhafte Gebiete, wenn z. B. an einem Ort eine donatistische und eine katholische Gemeinde vorhanden war. In diesem Falle sollen die Donatisten, mögen sie vorher angehört haben, wem sie wollen, zu dem Sprengel desjenigen kommen, der die katholische Gemeinde in Besitz hat (Bruns, S. 191; cod. 117). Dem Bischof, der eine donatistische Kirche bekehrt, wird diese zugestanden, wenn in 3 Jahren niemand als katholischer Bischof darauf Anspruch macht (Bruns, S. 192; cod. 119). Diese Bestimmungen, besonders die Belohnung mit der bekehrten Gemeinde, stehen in Widerspruch zu Sardika, nach dessen Kanones ein Geistlicher nicht den anderen durch seine Predigt verdrängen sollte. Sie sind eben aus ganz anderen Verhältnissen heraus erwachsen. Für unsere Untersuchung liefern sie den Beweis, daß die sardizensischen Versetzungskanones vorzüglich auch den Verhältnissen Afrikas in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts Rechnung tragen, während sie für dieses Gebiet im Anfang des 5. Jahrhunderts gar nicht in Frage kommen können. Dieser Umstand paßt zur Teilnahme afrikanischer Bischöfe am sardizensischen Konzil[1]).

Wie in Afrika, so hat man auch im übrigen Abendland mit wenigen Ausnahmen den nizänischen Translationskanon nur auf eigenmächtigen Wechsel bezogen (vgl. S. 34). Sokrates berichtet dazu noch, daß Cölestin von Rom bei der Versetzung des Proclus aus Kyzicus nach Konstantinopel sich geäußert habe, nichts stehe dem entgegen, daß der, welcher zum Bischof einer Stadt ernannt sei oder sogar sein Amt da ausübe, in eine andere Gemeinde versetzt

1) Hefele I, 543, nach dem Präskript des sardizensischen Synodalschreibens an die Alexandriner bei Athan. apol. c. Arian. 36 t. I, p. 155 Montf.; Harduin I, 655.

werde (Sokr. VII, 40). Die Ausnahmen von dieser Auffassung beruhen auf dem Mißverständnis unserer Kanones. Es ist Damasus (ep. 8, 4), der schreibt, es sei *contra statuta maiorum,* wenn jemand von einer Stadt in die andere versetzt werde (*transduci,* Coust. S. 538, 4). Wahrscheinlich hat er das μεθίστασθαι eines griechischen Kanons falsch übersetzt; er scheint ja, da er im folgenden von der *ambitio* spricht, einen anderen als den nizänischen gehabt zu haben. Eine offenbare Absicht liegt seiner Formulierung vielleicht nicht zugrunde. Anders verhält es sich mit Antonius von Fussala zur Zeit Augustins. Diesen hatte Augustin, trotzdem er sich nicht bewährt hat, im Amt gelassen. Er schränkte nur seine Machtbefugnis ein. Der schuldige Bischof beklagte sich bei Cölestin von Rom über diese Art der Strafe. Augustin setzt dem römischen Bischof auseinander, warum er den Antonius in seiner Gemeinde gelassen habe. Dieser hat nämlich gesagt: „Entweder muß ich auf meiner cathedra bleiben, oder ich darf überhaupt nicht mehr Bischof sein“ (Coust. S. 1055, 7). Demnach hat Antonius und sein Anhang die im Morgenland geläufige falsche Deutung absichtlich in Afrika zur Geltung gebracht, um einer Strafversetzung vorzubeugen. Kein Geringerer als Augustin ließ sich dadurch täuschen (*ne in alienam cathedram contra statuta patrum translatus illicite diceretur*, ep. 209, 7).

Es ergibt sich als zusammenfassender Überblick folgendes Bild: Ursprünglich wurde im Orient und Okzident während der Verfolgungszeit dem freien Wechsel kein Hindernis gesetzt, weil derselbe oft der Notwendigkeit entsprang. Die Duldung des Christentums machte sofort dieser ungezwungenen Bewegung ein Ende, aber nur in der Theorie. In Wirklichkeit nahm sie jetzt der Streit der einzelnen Parteien in seinen Dienst. Die Kirche hat nur das eigenmächtige Vorgehen verboten. Ordnungsmäßige Versetzung war gestattet. Die Parteien spielten aber, sobald es sich um ihr Interesse handelte, den Kanon in dem Sinne gegen-

einander aus, daß sie ihn als Versetzungsverbot auslegten. Die Translationskanones von Sardika stehen mitten in der Zeit des eigenmächtigen Bistumwechsels. Ungefähr nach 360 verschwindet er im Morgenland. In Afrika begegnet uns noch ein Fall selbständiger Translatio am Ende des 4. Jahrhunderts, während das 5. sich der donatistischen Wirren wegen hier in entgegengesetzter Richtung bewegt. Die Papstbriefe und die Konzilien wiederholen natürlich auch im 5. Jahrhundert die alten Translationsbestimmungen.

Es bleibt nun noch eine Frage in dieser Kanonesgruppe zu lösen. Woher kommt die merkwürdig harte Strafe in Kan. I und II? Kan. I droht dem Übertretenden Verlust der Laienkommunion; Kan. II verweigert sie sogar dem Sterbenden. Für kanonwidrige Versetzung findet man diese strenge Strafe überhaupt nicht. Diese Erscheinung weist darauf hin, daß die Kanones von Sardika in dieser Hinsicht etwas Neues den vorhergehenden Synoden gegenüber bringen. Ein Fälscher, der die Kanones nur als Verzierung hätte anbringen wollen, wäre sicher nicht auf diesen seltsamen Gedanken gekommen. Kommt denn aber diese Art der Strafe überhaupt vor? Nach dem Zeugnis des Basilius ist sie für Kleriker nicht anzuwenden. Er verlangt ausdrücklich, daß ein Diakon, der sich einen Fehltritt hat zu schulden kommen lassen, nur abgesetzt wird; von der Kirchengemeinschaft soll er aber nicht ausgeschlossen werden (ep. 188, 3). Dasselbe gilt sogar bei Todsünden der Kleriker (ep. 199, 32: nur Absetzung auch ep. 217, 51). Basilius begründet diese Vorschrift mit dem Hinweis auf alte Gesetze, welche vorschreiben: „Du sollst nicht zweimal dasselbe bestrafen.“ Wie dem Laien Exkommunikation, so wird dem Kleriker Absetzung in Aussicht gestellt, da der letztere ohnedies noch härter bestraft wird als der erstere. Denn nach einer Bußzeit wird der Laie wieder in die Gemeinschaft aufgenommen, während der Kleriker sein Amt nie wieder erlangen kann (ep. 188, 3; 199, 32). Die strenge Strafe war also weder für Laien noch für Kleriker üblich.

da Basilius auch von der Wiederaufnahme der ersteren spricht. Sogar Häretiker werden bei wahrer Reue vor ihrem Tode ebenfalls aufgenommen (ep. 188, 5). In der Praxis hat allerdings Basilius selbst dem Presbyter Paregorius nicht mit Absetzung, sondern mit dem Fluche gedroht (ep. 55). Diese Drohung und die Worte am Schlusse fast jedes Kanons von Gangra ἀνάθεμα ἔστω (L. S. 81) sind für das Morgenland die einzigen Erscheinungen, die nur annähernd an die sardizensische Strafe herankommen. Im Abendland macht sich dagegen in Nordafrika die gleiche Strenge bei gewissen Vergehen bemerkbar (Hinschius IV, S. 694, 4, Anm. 4). Die Synode von Arelate scheint von demselben Geist erfüllt gewesen zu sein, denn Kan. XXII (L. S. 29) schreibt vor, daß Gefallene, welche erst während einer Krankheit die Kommunion verlangen, diese nur empfangen sollen, wenn sie gesund werden und Werke der Buße leisten. Auf spanischem Boden sind sogar fast die gleichen Worte zu finden, mit denen Kan. II Sard. Kleriker bedroht, als Strafformel für Laien. Eine Reihe von Kanones des Konzils von Elvira schließt mit den Worten:

nec in finem eum communionem accipere (1, 2, 12, 65; L. S. 13).

Sard. (L. S. 52, II_{19}): ὥστε μηδένα τοιοῦτον μηδὲ ἐν τῷ τέλει λαϊκῆς γοῦν ἀξιοῦσθαι κοινωνίας.

Ähnlich sagt ein Kanon des Konzils von Saragossa (III, L. S. 175) *anathema sit in perpetuum,* wer die in der Kirche empfangene Eucharistie nicht genießt. Eine römische Synode unter Siricius wendet sich mit ähnlichen Worten gegen Jovinian und seine Anhänger (Coust. S. 668, 4). Die letzten beiden Beispiele lehren deutlich, daß die Unversöhnlichkeit in der Strafe auf Parteihaß zurückzuführen ist, denn Saragossa wandte sich gegen die Priscillianisten (Hefele I, S. 744) und Siricius gegen einen Häretiker. Auch die Strenge in Kan. XXII zu Arelate richtete sich gegen die Donatisten. Anderswo entspringt die harte Strafe, z. B. zu Elvira, aus den rigoristischen Anschauungen der

älteren Christengemeinde. Aber dieser Fall paßt nicht mehr in die Zeit der Kanones von Sardika. Hier ist Kan. II im Gedanken an die Mitglieder der Gegensynode entstanden und die außergewöhnliche Strafe daher aus Parteihaß zu erklären.

Nun berührt sich keine der angeführten Strafformeln so eng mit Sardika wie die der Synode von Elvira. Wenn sie auch für andere Vergehen und nicht für Kleriker angeordnet ist, so ist die Ähnlichkeit doch so auffallend und einzigartig, daß man auf irgendeinen Zusammenhang der beiden Kanonesgruppen schließen darf. Wenn man erwägt, daß Hosius aus Spanien stammt, daß er noch dazu an der Synode von Elvira teilgenommen haben soll (Hefele I, S. 149), so ist die fast wörtliche Übereinstimmung recht begreiflich. Er bringt die strenge Auffassung, mag er an Elvira teilgenommen haben oder nicht, jedenfalls aus dem spanischen Gesichtskreis mit.

Es ergibt sich nun die Frage, ob Hosius die Kanones von Elvira im Sinne gehabt hat. Nach Kan. XI von Sardika scheint es der Fall zu sein; denn die Bestimmung über Laien, welche 3 Wochen die Kirche nicht besuchen, die zu Sardika auf Kleriker angewandt wird, die ihre Gemeinde zeitweise verlassen, ist nur in den Kanones von Elvira zu finden, und zwar fast wörtlich mit Sardika übereinstimmend.

Elvira XXI (L. S. 17)	Sard. XI (L. S. 65_5)
Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur ... ut correptus esse videatur.	εἴ τις λαϊκὸς ἐν πόλει διάγων τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας ἐν τρισὶν ἑβδομάσι μὴ συνέρχοιτο ἀποκινοῖτο τῆς κοινωνίας.

Nun leitet aber Hosius (L. S. 65_2) diese Bestimmung ausdrücklich ein mit den Worten: μέμνησθε δὲ καὶ ἐν τῷ προάγοντι χρόνῳ τοὺς πατέρας ἡμῶν κεκρικέναι; er hat demnach bewußtermaßen die Synode von Elvira vor Augen,

die vor fast 40 Jahren stattfand. Die Kanones dieser Synode weisen aber auch sonst noch Gedanken auf, die den sardizensischen verwandt sind. So stimmt besonders der zweite Teil von Kan. LIII (L. S. 21) mit dem XIII. von Sardika überein (L. S. 66). In Kan. XIX von Elvira wird verboten, daß Kleriker der Geschäfte wegen ihre Gemeinden verlassen, sie sollen mindestens innerhalb ihrer Provinz bleiben (L. S. 16). Diese Bestimmung ist Kan. XI/XII von Sardika ähnlich (L. S. 64). Die beiden letzten Beispiele sind allerdings nicht ausschlaggebend für irgendwelche Beziehungen der beiden Synoden untereinander, da sie auch in anderen Kanones vorkommen. Entscheidend ist aber die Übereinstimmung in den zwei Bestimmungen, die sich nirgends weiter nachweisen lassen, nämlich in der Dreiwochenvorschrift und in der strengen Strafe. Das ist spanisches Gut, welches Hosius der Synode vorlegte; und es ist menschlich recht begreiflich, daß ihm auch die nichtspanischen Bischöfe mit Wohlgefallen zustimmen.

III.

Es ist nun notwendig, auch die zweite Kanonesgruppe III b—V daraufhin zu prüfen, ob sie in das 4. Jahrhundert gehören kann. Um dies festzustellen, muß die Stellung des römischen Bischofs im Okzident und Orient von 250—450 nach den vorhandenen Quellen untersucht werden. Dabei sind nicht allein die sardizensischen Rechte desselben zu berücksichtigen, sondern auch andere Vorrechte, denn diese dienen ebenfalls dazu, die Möglichkeit der Kanones in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu erläutern. Nach v. Hankiewicz' Feststellung (S. 57) sind die Kanones III und IV als Vorschläge anzusehen; sie werden in Kanon V von Bischof Hosius in präziser Fassung als Synodalbeschluß wiedergegeben. Daher ergibt sich als Inhalt:

Ein von der Provinzialsynode (III b, V a = οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐνορίας τῆς αὐτῆς, L. S. 53 u. 55) abgesetzter Bischof

kann den Bischof von Rom veranlassen, eine Revision des ersten Urteils durch die Nachbarbischöfe anzuordnen (III b und c, V a). Dabei scheint der Vorschlag, daß die ersten Richter diesen Weg einleiten, nicht angenommen zu sein (III c = παρὰ τούτων τῶν κρινάντων, Z. 18/19), denn in Kanon V a ist nur von dem Bischof die Rede (ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος, Z. 34). Wird der Bischof auch in zweiter Instanz verurteilt, so kann er sich nochmals an den römischen Bischof wenden. Dieser darf dann entweder ein neues Gericht mit seinen Legaten einsetzen oder selbst entscheiden (IV und V b). Auch bei der zweiten Appellation ist es nicht gestattet, einem neuen Bischof des abgesetzten Stelle anzuvertrauen, ehe nicht die Entscheidung durch den römischen Bischof gefällt ist. — Passen nun diese Bestimmungen zu dem Machtbereich des Bischofs von Rom in den ersten Jahrhunderten?

Cyprian, der Bischof von Karthago, bietet für diese Untersuchung mannigfache Anhaltspunkte. Zuerst soll sein Verhältnis zu Rom beleuchtet werden während der Vakanz des römischen Stuhles (250—251). Für diese Zeit scheint es am besten, vom 36. Brief auszugehen. Hier antwortet der römische Klerus dem Cyprian, nachdem er sich in bezug auf die Bußpraxis der Gefallenen mit diesem einig erklärt hat:

„Was aber den Privatus von Lambesa betrifft, so hast du nach deiner Sitte gehandelt, wenn du uns diese beunruhigende Angelegenheit mitteilst. Denn uns allen ziemt es, für den Körper der ganzen Kirche zu wachen, deren Glieder durch verschiedene Provinzen zerstreut sind" (ep. 36, 4_{18}). Cyprian hat also bis jetzt wichtige Angelegenheiten der Kirche von Rom mitgeteilt (dasselbe ep. 20, 1; 27, 1; 35). Der 30. Brief beweist, daß er hierzu nicht verpflichtet ist, denn der römische Klerus setzt ihm klar auseinander: „Du hast dich nur vor Gott und deinem Gewissen zu verantworten, daher verdienst du um so mehr Lob, wenn du auch unsere Billigung verlangst" (*quia et affirmatores*

esse possemus, ep. 30, 1). Aus dieser Stelle ergibt sich, daß „uns allen ziemt es“ (36, 4) nicht dahin gepreßt werden darf, als ob der Klerus von Rom an Stelle des fehlenden Bischofs eine Sorge als Haupt des Körpers über die anderen Glieder verlange. Als Haupt ist Christus zu ergänzen (ep. 55, 27_8; Kirche Christi = ep. 52, 1_{16}; 55, 24_7). Alle Glieder müssen aufeinander achtgeben, miteinander Freude und Leid tragen (ep. 62, 1). Unter dem „uns ziemt es“ ist Cyprian mitzuverstehen, der durch seine Briefe an die römischen Konfessoren (ep. 31; 37; 28) auch seine Sorge für die römische Gemeinde bewiesen hat. Er spricht von 13 Briefen, die er nach Rom geschickt habe (ep. 20, 2). Darin hat er dem Klerus seinen Rat, den Bekennern seine Ermahnung, den Entwichenen seinen Tadel, der gesamten Gemeinde seine Aufmunterung angedeihen lassen. Dieselbe Tätigkeit wird von Rom aus entfaltet (ep. 27, 4). Der Auffassung von der Gesamtkirche mit den Gliedern entspricht es, wenn sich Cyprian, da die Glieder einig sein sollen (*actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet* = ep. 20, 3, S. 529), in der Bußpraxis nach Rom richtet, und wenn er ein gemeinsames Konzil mit Rom wünscht (ep. 35, 12). Im 8. Brief ermahnt der römische Klerus nach Cyprians Flucht die verlassenen Priester von Karthago. Der Anfang ist im Text korrupt; er soll wohl ein Tadel sein über des Bischofs Flucht in dieser Zeit der Märtyrersehnsucht. Dann fährt der Klerus fort: „Es liegt uns ob (wie ep. 36, 4), die wir die Vorgesetzten[1]) sind (nämlich die Kleriker von Rom und Karthago, nachdem beiden der Bischof fehlt), an Stelle der Hirten die Herden zu hüten (= an Stelle Fabians in Rom und Cyprians in Karthago). Wir wollen nicht als Mietlinge, sondern als gute Hirten erfunden werden“ (ep. 8, 1 u. 2).

1) *praepositus* = Vorgesetzter; auch ep. IX, 1, wo Cyprian den Fabian so nennt (ep. 27, 3 sind die Bischöfe damit gemeint) dem römischen Klerus gegenüber.

Der römische Klerus will wie ep. 36, 4 sagen: „Wir müssen aufeinander achtgeben.“

Es ist also in dieser Zeit nichts von einer Vormachtstellung Roms zu spüren, ja der römische Klerus kann dem eigenen Bischof keine größere Ehre erweisen wie Cyprian, wenn er diesen *benedictus papas* nennt (ep. VIII, 1). Damit steht in Einklang, daß Cyprian den toten Fabian als Kollege bezeichnet (ep. IX, 1)[1]). Allerdings findet sich eine Stelle, an der Rom sich etwas in den Vordergrund zu schieben sucht. Im 30. Brief wird auf die alte Strenge hingewiesen, die in Rom gegen die lapsi gebraucht wird. Ein gewisses Selbstvertrauen spricht aus den Worten:

„Aber bei uns ist diese Strenge alt, alt ist der Glaube, die Disziplin, sonst hätte sich der Apostel Paulus nicht so lobend über uns ausgesprochen (ep. XXX, 2).

Es folgt nun die Zeit der römischen Bischöfe Cornelius und Lucius (251—253). In den Briefen dieser Periode finden sich viele Stellen, an denen von einer Bischofswürde, einem Priester, einer Kirche, von der Wurzel und Mutter der katholischen Kirche die Rede ist. Sie werden gewöhnlich, besonders die letzte Wendung[2]), von katholischer Seite auf Rom und dessen Bischof gedeutet. Was Cyprian damit hat sagen wollen, hat schon Reinkens[3]) im wesentlichen richtig interpretiert und zuletzt Hugo Koch[3]) in sorgfältigster Auseinandersetzung mit der inzwischen erschienenen Literatur so gründlich erläutert, daß hier von einer erneuten Behandlung abgesehen

1) *Collega* unterschiedslos gebraucht für afrikanische Mitbischöfe und den Bischof von Rom = ep. XXV_{9}; XXVII, 3, S. 543_{1}; XLV, 1; XLVIII, 2; LV, 8 (Cornelius = *collega*); LVII, 5, S. 655_{13}; LIX, 9, S. 677_{1}; LXIV, 1_{11}; LXVI, 7_{19}; LXVII, 6_{10}; LXVII, 9_{20}; LXVIII, 1; LXXI, 1; LXXII, 1, S. 776_{10}; LXXIII, 26_{13}; LXXX, 2_{14}.

2) Vgl. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853, S. 77.

3) H. Reinkens, Die Lehre des heil. Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzburg 1873. Hugo Koch, Cyprian und der römische Primat (Texte u. Unters. 35, 1), S. 137 ff.

werden kann. Nur das für unsere Frage unmittelbar Wichtige soll unter Verweis auf die Quellen kurz behandelt werden.

Im LIX. Brief sieht sich Cyprian dem Cornelius gegenüber zur Verteidigung gezwungen, da seine Feinde ihren karthagischen Gegenbischof in Rom durchdrücken wollen. „Denn nicht anders sind die Häresien entstanden und die Schismata, als weil man dem Priester Gottes (nämlich mir) nicht gehorcht (dem nach LIX, 4 sich sogar Jesus und Paulus unterworfen haben), und weil man nicht bedenkt, daß e i n e r in der Kirche Priester und Richter an Christi Stelle sein soll (in Karthago wie in jeder Gemeinde). Wenn diesem nach seinem göttlichen Amt die ganze Gemeinde[1]) gehorchte, dann würde niemand etwas gegen das Kollegium der Priester beginnen, niemand würde sich, nachdem er das göttliche Urteil, die Stimme des Volkes, die Zustimmung der Mitbischöfe, verachtet (die mich gewählt haben), als Richter nicht nur über Bischöfe, sondern über Gott aufwerfen (LIX, 5, S. 671_{23}). Cyprian will hier keine Theorie entwickeln, sondern hat nur den praktischen Zweck im Auge, sich selbst zu verteidigen als den e i n e n Bischof, der sich schon 4 Jahre im Amt bewährt hat im Gegensatz zu dem Häretiker Fortunatus (ep. LIX, 6). Derselbe Gedanke begegnet uns De unitat. eccl. VIII: „Es können nicht an einem Ort viele Herden und viele Hirten sein." Ep. LIX, 14, S. 683_9 fährt Cyprian fort: „Diese Häretiker wagen es sogar, zum Stuhle Petri zu gehen und zur Hauptkirche, von der die priesterliche Einheit ausgegangen ist, Briefe von Schismatikern und Unheiligen zu überbringen, und denken nicht daran, daß es die Römer sind, deren Glauben Paulus lobte, zu denen Häresie (*perfidia*) keinen

1) *fraternitas* = Gemeinde, ep. LX, 1; ep. LXVI, 5; LXVII, 5; *fraternitas* k a n n mit Gemeinde übersetzt werden ep. XLV, 4, S. 603_{14} (Gemeinde in Rom und Karthago); ep. LI, 1, S. 615_8; LII, 2, S. 618_{16}; LV, 7, S. 628_{14}; LVIII, 1, S. 656_{10}; LIX, 15, S. 685_{16}; LIX, 16, S. 686_{17}.

Zutritt haben dürfte." Diese Stelle bedarf einer näheren Erklärung[1]).

Die *cathedra Petri* ist Rom. Cyprian glaubt, daß Petrus Bischof von Rom war (ep. LV, 8, S. 630_2). Es sollen hier gleich die anderen Petrusstellen, auch die aus der Zeit des Stephanus stammen, herangezogen werden, um Cyprians Stellung zu Petrus zu beleuchten. Am klarsten scheint mir seine Anschauung aus dem LXXIII. Brief hervorzugehen, weil er hier selbst die Deutung der angewandten Petrusstelle gibt. Er setzt auseinander, daß die Häretiker nicht die wahre Taufe haben können und deshalb in der Kirche, wenn sie nicht vorher schon zu ihr gehörten, getauft werden müssen. „Es ist aber offenbar, wo und durch wen die Vergebung der Sünden gegeben werden kann. Denn der Herr hat zuerst dem Petrus, auf den er seine Kirche baute, von dem er den Ursprung der Einheit festgesetzt und an dem er ihn offenbar gemacht hat, jene Macht gegeben, damit das gelöst werde, was jener gelöst hat. Und nach der Taufe sagte er auch zu den Aposteln: ‚Wie mich der Vater sendet, so sende ich euch . . .' und ‚Wem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen . . .' Daher sehen wir (Cyprian gibt die Erklärung), daß es nur den Vorstehern der Kirche, die auf evangelisches Gesetz und die Ordination des Herrn gegründet sind, erlaubt ist, zu taufen und die Vergebung der Sünden zu spenden. Draußen (wie ep. LV, 8) kann weder etwas gebunden noch gelöst werden, wo keiner ist, der binden oder lösen kann" (ep. LXXIII, 7). Cyprian holt deshalb das Beispiel des Petrus und der Apostel heran, weil er in Petrus den ersten von Christus selbst eingesetzten Priester der Kirche sieht. Die Apostel gelten ihm ebenfalls für Priester der Kirche. Da ihm die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind (ep. LXVI, 4, S. 729_{20}; ep. XLV, 3, S. 602_{19}), so will er hier sagen: Nur die in der Kirche ordi-

---

1) Vgl. H. Koch, a. a. O. S. 92ff.

nierten Priester können in der Taufe Vergebung der Sünden spenden, also die Häretiker, welche sich gegen die Kirche empören, nicht. Er denkt bei der Erwähnung des Petrus weder an Rom noch an dessen Bischof. Das sehen wir deutlich ep. XXXIII, 1 (S. 566_2), wo er an der Petrusstelle den „*honor episcopi*" auseinandersetzt (*disponere*) gegenüber den Gefallenen, die sich auf die Märtyrer beriefen. Diese Anschauung war in Afrika verbreitet ohne Beziehung auf den römischen Bischof. Das zeigen Synodalakten einer Synode in Karthago über die Ketzertaufe[1]; da sagt ein gewisser Fortunatus: „Unser Herr Jesus Christus hat die Kirche auf Petrus gegründet, nicht auf die Häresie, er hat die Gewalt zu taufen den Bischöfen gegeben, nicht den Häretikern." Denselben Gedankengang finden wir bei Firmilian (ep. 75, 16), also in Kleinasien. Aber auch an Gewalt eines Priesters der Kirche hatte Petrus nichts vor den anderen voraus; denn Jesus selbst, nicht Petrus stattet sie mit Vollmacht aus. Das kommt noch darin zum Ausdruck, daß er den Vernunftgründen des Paulus folgte, der doch sogar die Kirche verfolgt hat, und daß er keinen Primat[2] beanspruchte (ep. 71, 3). Petrus hat nur vor den anderen voraus, daß die Kirche auf ihn gegründet ist (ep. LXVI, 8, S. 732_{25}; XXXIII, 1; LIX, 7, S. 674_{16}; LXX, 3, S. 769_{20}; LXXI, 3; LXXIII, 11_6; De unit. eccl. IV). Das hat der Herr deshalb getan, um den Menschen, welche die Einheit der Kirche nicht begreifen können, sie sinnlich klar[3] zu machen (De unit. IV), denn diese Einheit ist ein Geheimnis. Durch diese Handlung hat uns Jesus den Ur-

---

1) Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae, S. 44 ι δ.

2) *primatus* (LXIX, 8, S. 757_{19}) bedeutet nicht nach Reinkens (S. 24) nur den Zeitvorrang, sondern eine Machtstellung, wenn auch nicht im heutigen Sinne (ep. LXXI, 3).

3) *manifestare*, nicht „offenbaren", wie Reinkens, S. 6, sondern „klar machen", wie *ostendere* (ep. LXXIII, 7, S. 783_{16}), *significans et ostendens* (ep. LIX, 7_{21}), *exemplo ostendere et probare* (LXIX, 9_{11}), *manifestans et declarans* (LXXV, 14, S. 819_{30}).

sprung der Einheit klar gemacht (*Tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem*[1]) *ab uno incipientem sua auctoritate disposuit*, De unit. eccl. IV). Petrus ist also das Symbol für die Einheit der Kirche, die auch die Einheit des Episkopats in sich schließt (De unit. eccl. V). Ohne Beziehung auf Rom, nur zur Verteidigung des Einheitsepiskopats weist Cyprian auf die eine Kirche, eine cathedra, die auf Petrus gegründet ist, hin (ep. XLIII, 5, S. 594_5), nämlich in Karthago, wo er durch Felicissimus mit seiner Gemeinde verfeindet wird. Die symbolische Gründung der Kirche findet also in jeder Gemeinde mit einem Bischof ihre Wiederholung. Cyprian ist gleichsam selbst Nachfolger des Petrus. So leitet er den honor episcopi, die ordinatio, aus der Petrusstelle ab (ep. XXXIII, 1). Petrus unterscheidet sich noch dadurch von den anderen Aposteln, daß er als erster die Lösegewalt erhält (*primum* ep. LXXIII, 7, S. 783_{14} u. LXXI, 3, S. 773_{11}). Er hat also einen Vorzug der Ehre, aber nicht der Gewalt. Das beweist auch die karthagische Synode, welche die fragliche Stelle auf sich und die Kirche bezieht (ep. LVII, 1, S. 651_4). Ebenso stimmt ep. VIII, 1 (S. 486_{19}) damit überein, wenn beim Tode des Petrus steht: „Auch die übrigen Jünger haben in gleicher Weise gehandelt." Von den Nachfolgern des Petrus ist nicht die Rede. Unter dem Vorzug der Ehre für ihn ist keine Ehre zu verstehen, die er selbst gefordert hat (auch die übrigen Apostel waren mit gleicher Ehre ausgestattet, De unit. eccl. IV), denn die anderen Apostel waren neben ihm gleichberechtigt, sondern es ist eine pietätvolle Verehrung für den ersten Apostel, auf den Christus seine Kirche gegründet hat.

ecclesia principalis, entweder die erste Kirche des Abendlandes[2]) oder die Kirche der Hauptstadt. Rom hat seiner Größe nach vor Karthago den Vorrang (ep. LII, 2,

1) (ep. LXX, 3, S. 769_{20}; LXXIII, 7); *origo = exordium* nach Reinkens (S. 10).

2) So Reinkens, S. 26, und Koch, S. 96.

S. 618_{17}). Jedenfalls kann es, ohne Beziehung auf Petrus, im Abendland als „Hauptkirche“ bezeichnet werden.

unitas sacerdotalis, Rom ist die erste Kirche des Abendlandes, in der der Einheitsepiskopat durch Petrus zur Wahrheit geworden ist[1]).

perfidia = LIX, 20, S. 690_{24} „Keine Gemeinschaft soll sein zwischen Glauben und Unglauben“, hier Häresie. Die Taufe der Häretiker ist *aqua perfida* (ep. LXXIII, 6, S. 783_{5}). Die Häretiker = *perfidi* (ep. LXXII, 2, S. 776_{16}), ep. XLIX, 2, S. 611_{11}; ep. LI, 2, S. 616_{3}; ep. LII, 2, S. 617_{22}; ep. LIX, 18, S. 688_{17}; ep. LX, 4.

Cyprian dürfte also meinen: Diese Häretiker, welche Bischöfe beschimpfen und anfeinden, fahren ausgerechnet zur Hauptkirche des Abendlandes, in der Petrus der erste und alleinige Bischof war, in dem Jesus ein Beispiel des Einheitsepiskopates gegeben hat, und wollen die Gemeinschaft mit dem dortigen Bischof erlangen. Gerade zu den Römern, deren Glaube Paulus so lobend hervorhebt (Röm. 1, 8), und die doch diesem Lob Ehre machen müssen, gehen sie. Die folgenden Worte von den gleichgestellten Hirten beweisen ganz deutlich, daß die Verehrung, die Cyprian dem Petrus zollte, durchaus nicht auf seine Nachfolger in Form eines römischen Primates überging. Denn Cyprian drückt das Verhältnis der Bischöfe zueinander aus in den klassischen Worten: „Eine einzige Kirche, durch die ganze Welt in viele Glieder zerteilt, stammt von Christus her, ebenso eine Bischofswürde, verteilt auf die einmütige Menge vieler Bischöfe“ (ep. LV, 24, S. 642_{13}, ähnlich De unit. V). Er erklärt hiermit die volle Gleichberechtigung aller Kirchen und Bischöfe. Jede Gemeinde und jeder Bischof bilden ein Stück von der e i n e n Kirche und dem e i n e n Episkopat. „Den einzelnen Hirten ist ein Teil der Herde zugeschrieben, den jeder regiert; er wird dem Herrn Rechenschaft geben“ (ep. LIX, 14, S. 683_{17}).

---

1) Vgl. Koch, S. 94. 97.

Noch eine Angelegenheit unter Cornelius verdient Erwähnung, die Häretiker in Rom (ep. LIX). Felicissimus, der auf einer afrikanischen Synode verurteilt und exkommuniziert war, begab sich zu Cornelius nach Rom, wurde aber abgewiesen (ep. LIX, 1). Doch er und seine Anhänger ließen dem römischen Bischof keine Ruhe (ep. LIX, 2). Wer die Anhänger waren, ob vielleicht der in Afrika verurteilte Privatus von Lambesa zu ihnen gehörte (ep. LIX, 9 u. 10), oder Jovinus und Maximus, die schon auf zwei Synoden verurteilt waren, wissen wir nicht. Die Möglichkeit zu dieser Annahme ist vorhanden. Jedenfalls haben die Häretiker die Gemeinschaft für den von ihnen aufgestellten Bischof Fortunatus erlangen wollen (ep. LIX, 9, S. 677_{2}). Cornelius hätte sie, wie er es das erste Mal tat, ganz abweisen müssen, da ihm Cyprian ein Verzeichnis der rechtmäßigen Bischöfe geschickt hatte (ep. LIX, 9, S. 676_{22}) und er den Cyprian schon vier Jahre im Amt wußte. Sie konnten als von Cyprian Exkommunizierte nur in Afrika wieder in die Kirche aufgenommen werden. (Sie wissen, wohin sie zurückzukehren haben, ep. LIX, 14_{17}.) Daß Cornelius sie nicht abwies, sondern sich, wie er vorgibt, auf ihre Drohungen hin, näher mit ihnen einließ, beweist ep. LIX. Was Cornelius zugunsten der Häretiker gesagt hat, ob er versuchte, ihnen ihre Stellung in Afrika wieder zu verschaffen, wissen wir nicht. Es steht aber fest, daß er Cyprian Vorhaltungen über sein Verfahren gemacht haben muß, sonst würde dieser sich nicht so scharf Einmischungen in afrikanische Angelegenheiten verbitten, dadurch daß er das Ansehen der afrikanischen Bischöfe besonders hervorhebt und das Recht der eigenen Jurisdiktion vertritt (ep. LIX, 14). „Ihre Angelegenheit ist schon untersucht, das Urteil über sie schon gefällt, und nach Mt. 5, 37 ziemt es sich nicht für Priester, der Leichtfertigkeit und des Wankelmutes überführt zu werden" (S. 684_{3}). Cyprian will also noch nicht einmal von einer Revision des ersten Gerichts in Afrika etwas wissen.

Cornelius aber hat wahrscheinlich bereitwilligst die Handhabe ergriffen, die ihm geboten war, sich in afrikanische Streitigkeiten zu mischen. Hinschius (IV, S. 774, Anm. 4) behauptet, diese Häretiker hätten nicht nach Rom appelliert, sondern nur dessen Gemeinschaft erbeten. So viel läßt sich jedenfalls sagen, daß hier mindestens der Ansatz zu dem späteren Beschluß von Sardika gegeben ist; denn die Verurteilten (es waren Bischöfe, da sie den Gegenbischof Fortunatus aufstellen) begeben sich nach Rom, nachdem sie in Afrika auf einer Synode gerichtet und exkommuniziert waren. Eine zweite Untersuchung war ihnen da abgeschnitten (ep. LIX, 10 hat Cyprian den Privatus abgewiesen, als er um eine zweite Untersuchung bat). Sie hatten keine Aussicht, durch Cyprian ihr Amt wiederzuerlangen, denn nach ep. LXV kann ein gefallener Priester sein Amt nicht wiedererhalten; es stand ihm nur die Laienkommunion zu. Ebenso ergeht es abtrünnigen Presbytern und Diakonen (ep. LXXII, 2). Daher ist es kein Wunder, wenn diese Leute, da sie ihre Angelegenheit nicht verschlimmern konnten, es noch bei dem Bischof von Rom versuchen. Dieser hörte sie an. Die Tatsache hundert Jahre vor Sardika ist recht bemerkenswert. Cyprian allerdings beugte sich nicht, und Cornelius hatte als Bischof von kurzer Dauer keine Macht, sich Geltung zu verschaffen.

Es ergibt sich für die Zeit des Cornelius: Cyprian sieht in Rom und dessen Bischof ein Glied der Gesamtkirche, wenn ihm auch die römische Gemeinde als die gilt, welche in Glaubenssachen dem Lob des Paulus Ehre machen muß. Dazu ist ebenfalls ihr Bischof als Nachfolger Petri verpflichtet. Als dieser erfreut er sich pietätvoller Verehrung von Karthago aus. Cornelius hört afrikanische verurteilte Bischöfe in Rom an, damit betritt er, wenn auch noch weit vom Ziel entfernt, die Bahn der Kanones von Sardika. In dieses Bild paßt sehr gut, wenn Cyprian an Cornelius schreibt: „Wir, eingedenk der gemeinsamen Würde“ (ep. XLV, 2_{19}) und: „Wie sollte nicht ein Priester

zum Ruhme seines Mitbischofs sich Glück wünschen" (ep. LX, 1, S. 691_{12}), „Cornelius, unser Mitbischof" (ep. LV, 1, S. 624_{9}). Cyprian nennt Cornelius unterschiedslos *frater* und *frater carissimus* (ep. XLIV, 1; XLV, 1. 2. 3 u. 4; XLVII, XLVIII, 1 u. 4; LI, 1; LII, 1 u. 2; LVII, 1; LIX, 1—3. 7—13. 15. 19. 20; LX, 1—3. 5).

Auf Cornelius folgte Stephanus (254—256), dessen Verhältnis zu Spanien[1]) zunächst unser Thema berührt. In diesem Lande waren während einer Verfolgung zwei Bischöfe, Basilides und Martialis, abtrünnig geworden und hatten ihren Glauben verleugnet. Basilides hatte, von Reue erfaßt, sein Amt freiwillig niedergelegt (ep. LXVII, 6) und nur um die Laienkommunion gebeten. Martialis, über den wir nichts Näheres erfahren, scheint seines Amtes ruhig weiter gewaltet zu haben (ep. LXVII, 5 Ende). Darauf hat eine Provinzialsynode feierlichst einen neuen Bischof an die Stelle des Basilides gesetzt (5). Wahrscheinlich hat er gemeint, durch den Schachzug der freiwilligen Abdankung in seine frühere Würde durch eine Synode eingesetzt zu werden. Als er seinen Plan mißlingen sah und er einen Nachfolger hatte, bereute er seine Abdankung gründlich. Er begab sich daher zu Stephanus nach Rom, um seine Wiedereinsetzung zu bewirken (5 = Er ging diesen an, damit er da mit Unrecht wieder eingesetzt würde, wo er mit Recht abgesetzt war). Warum er gerade zu Stephanus ging, mag seinen Grund darin haben, daß er zu Hause zu imponieren meinte, wenn ihn der Bischof von Rom, der Hauptstadt des Abendlandes, in sein Amt einsetzte. Vielleicht wußte er auch, daß er bei Cyprian, dessen Anschauungen über antikirchliche Bestrebungen bekannt waren, wenig zu hoffen hatte gegenüber dem neu eingesetzten Bischof von Rom. Stephanus hat ihn nun entweder in einem Brief, den er ihm selbst gegeben hat, oder in einem anderen, der durch seine Ge-

1) H. Koch, S. 101 ff.

sandten überbracht wurde, wieder in sein Amt gesetzt und mit ihm Kirchengemeinschaft gehabt (5). Wie Stephanus die Untersuchung geführt hat, ob er überhaupt eine veranlaßt hat, davon ist nichts gesagt. Darauf müssen in Spanien sich einige Anhänger gefunden haben, die auf seiten der alten Bischöfe standen, denn Cyprian warnt vor ihrer Gemeinschaft (9). Fest steht, daß sich Stephanus mit den abgesetzten Bischöfen nicht einlassen durfte (5, S. 740_1 Auch er hat Schuld, wenn auch nicht so große wie Basilides), daß er aber gern die Gelegenheit benutzte, seinen Einfluß in Spanien geltend zu machen. Um das zu können, warf er ohne Bedenken die von seinem Vorgänger mit Cyprian verabredete Praxis um (6).

Was erreichte er damit? Cyprian und mit ihm Afrika erkannte diese Entscheidung nicht an. „Ein Mensch (Stephanus) kann wohl getäuscht werden, aber nicht Gott“ (5). Die Täuschung des Stephanus hebt er nicht deshalb so hervor, weil er eine Appellation anerkennt, sondern weil er ihn entschuldigen will, daß er mit einem solchen Betrüger sich überhaupt in Kommunion begeben habe. In Spanien diente Stephanus' Eingreifen dazu, frühere gute Freunde der Bischöfe in ihrer lobenswerten Anhänglichkeit zu stärken (9). Die spanische Provinzialsynode kehrte sich zwar nicht an Stephanus, doch scheint Basilides sie immerhin mit diesem Hintergrund etwas beunruhigt zu haben. Der Beweis dafür ist ep. LXVII, welche so viel bedeutet, als: Die Gegenpartei wendet sich, wenn denn schon eine Autorität da sein muß, an den nächst Rom einflußreichsten Bischofssitz, nach Karthago, wo ein Bischof von Bedeutung schon länger an der Spitze steht. Sie bittet diesen um *solatium* und *auxilium sententiae* (1).

Von einer anerkannten Appellation ist wieder nicht die Rede, doch der Versuch dazu wird gemacht, diesmal von Spanien aus. Ein von der Provinzialsynode abgesetzter Bischof wandte sich an den römischen mit der Bitte um Wiedereinsetzung. Aus des Stephanus späterem,

herrischem Benehmen kann man mit Sicherheit schließen, daß dieser etwas zu seinen Gunsten versuchte. Nur ist die Art der Untersuchung gar nicht festgelegt.

Im Ketzertaufstreit hat sich Stephanus von Rom vergeblich bemüht, Cyprian gegenüber die römische Autorität zur Geltung zu bringen. Er exkommunizierte den Cyprian[1]) als einen Pseudochristen und falschen Apostel (ep. LXXV, 25; LXXIV, 8), ebenso den Firmilian von Kappadokien (ep. LXXV, 24 u. 25) und den Helenus von Tarsus in Cilicien, weiter Galatien und benachbarte Provinzen, also scheinbar ganz Vorderasien. Einen entscheidenden Schlag führte er gegen Alexandria, indem er dessen Bischof Dionysius von Anfang an abzuschneiden suchte, irgendwelchen Einfluß im Orient für sich zu beanspruchen. Er teilte ihm die Exkommunikation von Vorderasien einfach als Tatsache mit (Euseb. H. e. VII, 5_4). Dionysius aber wollte den Orient Stephanus gegenüber vertreten, wenn er an den letzteren schrieb, daß die Kirchen des Morgenlandes, die vorher wegen Novatian gespalten seien, sich geeint hätten (Eus. H. e. VII, 4. $5_{1\ u.\ 2}$). Das Benehmen des römischen Bischofs läßt darauf schließen, daß er das Aufheben der Kirchengemeinschaft zur Verhängung einer Strafe machen wollte, die von ihm als „dazu berechtigtem, höherem, kirchlichem Organ“ ausgesprochen werden sollte. Wenn man sein Vorgehen als öffentlichen Protest ohne diesen Hintergedanken ansieht[2]), so betrachtet man die Angelegenheit nur von Stephanus' Mißerfolg aus. Er hat nämlich nichts durch sein Vorgehen erreicht, wenn es ihm auch nicht an Anhang fehlte (ep. LXXIII, 14, S. 788_3; LXXI, 1, S. 771_8). Cyprian ging nicht mehr mit Rom, er suchte lieber im Orient Fühlung (ep. LXXV, 2). Stephanus ist ihm ein Verräter innerhalb der Kirche (ep. LXIX, 10; LXXIV, 1. 2. 8). Petrus, den dieser so ins Treffen führt, hat nicht gesagt, er habe den Primat, trotzdem der Herr auf

1) Vgl. H. Koch, S. 67 ff.

2) Hinschius IV, S. 743, § 248, Anm. 8.

ihn die Kirche gebaut hat (ep. LXXI, 3). Er hat ein Beispiel der Eintracht gegeben, an die Stephanus eher denken solle als an den Primat. Belehrung soll jeder annehmen. Niemand mache sich zum *episcopus episcoporum*. Jesus allein sei maßgebend (S. 436_3 Hartel). Cyprian beruft sich auch auf seine Vorgänger und sagt, er bringe nichts Neues (ep. LXXIII, 3; LXXI, 1). Er stellt die Wahrheit gegenüber der *consuetudo* auf (ep. LXXIII, 23). Im übrigen läßt er jedem seine Freiheit (*neminem iudicantes*, S. 436_1 Hartel), er will nur Eintracht (ep. LXXIII, 26). Er macht Stephanus zum Vorwurf, daß er menschliche und häretische Überlieferung vertrete (ep. LXXIV, 3 u. 4). Ein Ansehen der Person gäbe es nicht (ep. LXXIV, 9, S. 807_4). Mit Cyprians Verhalten steht es in Einklang, daß er von Stephanus als frater redet (ep. LXXIV, 1) und „von der gemeinsamen Hochachtung" spricht (ep. LXXII, 3). Er sieht eben im römischen Bischof keinen Vorgesetzten und scheut vor einem offenen Bruch mit ihm nicht zurück (ep. LXXV, 19). Ja, er schreibt ihm einen regelrechten Mahnbrief (ep. LXXVIII).

In Gallien war die Lehre Novatians noch nicht erloschen; Marcianus von Arelate weigerte den Gefallenen hartnäckig die Aufnahme gegenüber der von Cornelius und Cyprian beschlossenen Praxis (4). Der Bischof Faustinus von Lugudunum und seine Kollegen haben deshalb schon mehrere Schreiben an Cyprian gerichtet (1), ebenso an Stephanus. Der letztere war der berufene Gegner des Marcianus, da er in seinem Episkopat angefeindet wurde, wenn der Bischof von Arelate seinen Gegenbischof Novatian anerkannte. Da aber Stephanus nicht auf die Klagen der Bischöfe reagierte, scheint der Bischof von Lugudunum Cyprian gebeten zu haben, dies bei Stephanus zu bewirken. Cyprian schrieb darauf an diesen einen Mahnbrief, aus dem man die leisen Vorwürfe wohl heraushört (1 = dies ist unsere Aufgabe). Er stellte ihm Cornelius und Lucius als Vorbilder hin (5). Er ermahnte ihn, Briefe nach Gallien

zu schreiben (2 u. 3), und zwar ausführliche, wahrscheinlich weil er doch am besten als in Rom lebend die falsche Lehre auseinandersetzen konnte. Einen Brief sollte er richten an die Bischöfe Galliens (2), diesen wurde aufgetragen, Marcian abzusetzen; einen anderen an die Provinz und das Volk von Arelate (3). In diesem Brief sollte er die Exkommunikation und Absetzung Marcians, sowie die Wahl eines neuen Bischofs anordnen. Cyprian bat um sofortige Nachricht über den Nachfolger Marcians wegen des Austausches von Briefen (5).

Doch warum beauftragt Cyprian den Stephanus gewissermaßen mit der Ausführung seines Urteils, warum schreibt er dies nicht selbst nach Gallien[1])? Ein ähnlicher Fall, wenn auch um 150 Jahre später, liefert uns die Erklärung. Es ist der Streit um die Metropolitanrechte in Süd-Gallien unter Zosimus in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Quellen dieses Streites sind die Kanones der Synode von Turin[2]) und sechs Briefe des Bischofs Zosimus[3]).

Am Anfang des 5. Jahrhunderts wollen die Bischöfe Simplicius von Vienna und Proculus von Massalia dem Patroclus von Arelate das Metropolitanrecht streitig machen, das besonders darin bestand, in Süd-Gallien nach Kan. VI b von Nicäa bei allen Ordinationen von Bischöfen bestätigend mitzuwirken. Daß gerade diese drei Städte miteinander um die Metropolitanwürde wetteifern, nachdem die Metropolitanverfassung ins Abendland eingedrungen ist, läßt sich leicht verstehen. Massalia stand einst vor dem Bürgerkrieg im Bündnis mit Rom und war, wie Mommsen[4]) sagt,

1) Zu der Annahme H. Kochs, S. 112 „Das hat Cyprian ohne Zweifel sofort getan", sehe ich keinen Grund.

2) Hefele II, 85; L. S. 185.

3) An Patroclus von Arelate (Coust. S. 961, VII, und 971, X). An die Bischöfe der Provinzen Viennensis und Narb. I u. II (Coust. S. 959, V). An die gallischen Bischöfe in den 7 Provinzen (Coust. S. 935). An Hilarius von Narbon. I (Coust. S. 960, VI). An das Volk und die Behörden von Massalia (Coust. S. 973, XI).

4) Römische Geschichte V, Die Geschichte der Provinzen von Cäsar bis Diokletian, S. 71.



mehr „Staat als Stadt“, denn es hatte die Küste von Montpellier bis Nizza in Besitz. Erst durch den Bürgerkrieg wurde es politisch vernichtet. Jetzt aber, als es sich darum handelt, die Metropole festzustellen — diese Bezeichnung wird zu Turin direkt für Vienna und Arelate gegeben — kann Proculus auf das Alter Massalias pochen. Die Erbin Massalias wurde Arelate[1]). Es war von Cäsar an der Rhonemündung gegründet und wurde Hauptstadt des gallisch-italischen Handels. Es war daher zu Cyprians Zeit den gallischen Bischöfen nicht möglich, den Bischof der mächtigen Stadt Arelate aus seinem Sitz zu verdrängen. Auch Anfang des 4. Jahrhunderts muß Arelate noch diese Bedeutung gehabt haben, denn sein Bischof Marinus gehörte mit zu der Kommission gallischer Bischöfe neben denen von Augustodunum und Agrippina[2]). Vienna nennt schon Eusebius (Hist. eccl. V, 1_1) neben Lugudunum als Metropolis. Lugudunum, eine Gründung von Bürgern aus Vienna im Jahre 43 vor Chr.[3]), hatte volles römisches Bürgerrecht und war die Hauptstadt Galliens.

Sonderbar berührt es, daß wir die letzte Stadt nicht mit in dem Wettbewerb finden. Wahrscheinlich war es in den Stürmen der Völkerwanderung zu sehr geschwächt, denn Stilicho hatte sich, nachdem er 403 die Germanen bei Faesulae besiegt hatte, gezwungen gesehen, zum Schutze des Mutterlandes die Legionen aus Gallien und Britannien zurückzurufen, und nun wurde Gallien von Vandalen und Alanen überflutet[4]). Daher fand wahrscheinlich die Synode gallischer Bischöfe zu Turin statt, weil hier noch die meiste Sicherheit war. Auf dieser Synode wird dem Proculus von Massalia für seine Person, nicht für seinen Sitz, das Recht

---

1) Mommsen, S. 78.

2) Optatus I, 23 ed. Ziwsa.

3) Mommsen, S. 79.

4) Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von J. Müller III, 5; Grundriß der römischen Geschichte von B. Niese, München 1910, S. 406.

zugestanden, in der ihm nicht gehörigen Narbonensis II Metropolitanrechte auszuüben (Coust. S. 959, V), da ihm viele Gemeinden derselben gehören und er hier schon viele seiner Schüler zu Bischöfen ordiniert hat (Kan. I von Turin, L. S. 185). Der Streit zwischen den Bischöfen von Vienna und Arelate wird dahin entschieden, daß derjenige Metropolit sein soll, welcher nachweisen kann, daß seine Stadt die Metropole ist (L. S. 186, Kan. II). Nun hatte sich auch schon Hilarius von Narbonensis I geschickt das Ordinationsrecht für seine Provinz erschlichen (Coust. S. 960, VI, 1). So sieht sich Arelate gegenüber den Selbständigkeitsgelüsten dieser Bischöfe in den Hintergrund gedrängt. Daher führt sein Bischof bei Zosimus Beschwerde und veranlaßt eine genaue Untersuchung der Angelegenheit (Coust. S. 959, V; 961, VI, 1). Er hat sicher bei Zosimus den größten Stein im Brett, denn dieser entscheidet für ihn als Metropoliten (Coust. S. 936, I, 2; 956, IV, 2; 960, V; 961, VII, 1; 972, X); denn von Rom sei Trophimus als erster Metropolit gesandt worden (Coust. S. 938, I, 4; 959/60, V; 960, VI, 1). Weiter weist er auf das Alter dieser Institution hin, auf die *praecepta maiorum* (Coust. S. 936, I, 2; 959, V *contra veterem formam*; 959, V *contra statuta patrum*; 960, VI, 1 *antiqua consuetudo*; 961, VI, 2 *contra veterem consuetudinem*). Ob diese Einrichtung so alt war, müssen wir dahingestellt sein lassen; wahrscheinlich ist es nicht, daß Arelate straffes Metropolitanrecht gehabt hat, da Lugudunum in den ersten Jahrhunderten n. Chr. die politische Hauptstadt Galliens war[1]. Weiter heißt es zu Turin, Proculus habe in der Narbonensis schon viele Ordinationen vorgenommen, das wäre bei straffem Regiment Arelates unmöglich gewesen. Proculus wurde von Zosimus verurteilt und abgesetzt (Coust. S. 961, VII, 1; 973, XI = *cum non sit episcopus*). Darauf schrieb der römische Bischof einen Brief an den

1) Eus. Hist. eccl. V, 23_4 heißt es von Irenaeus: τῶν κατὰ Γαλλίαν δὲ παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει. Eus. V, 24_{11}. Vgl. dazu von Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I³, 438 f.

Klerus, die Behörden und die Gemeinde von Massalia, der die Absetzung des Proculus und die Neuwahl eines Bischofs unter Mitwirkung des Patroclus anordnete, dessen Metropolitanrechte er bestätigte (Coust. S. 973, XI).

Einen solchen Brief hat Stephanus nach Gallien in der Angelegenheit des Marcian schicken sollen, nur mit dem Unterschied, daß der Paragraph über den Metropoliten damals wegfiel. Wenn wir nun aus dem 5. für das 3. Jahrhundert schließen, daß schon zu Cyprians Zeit Süd-Gallien in einem losen Abhängigkeitsverhältnis zu Rom gestanden hat, so verstehen wir, warum Cyprian nicht selbst die gallische Angelegenheit in die Hände nahm. Er stand nicht unter Stephanus, sondern neben ihm. Doch Süd-Gallien, die spätere Dioecesis Viennensis, gehörte zur Sphäre des römischen Bischofs, in die er nicht übergriff. Daher wollte Cyprian von Stephanus Nachricht haben, wer an Marcians Stelle zum Bischof gewählt sei (ep. LXVIII, 5). Für Gallien ergibt sich, daß es bereits im 3. Jahrhundert eng mit Rom verbunden war. Den Zusammenhang beider Länder im 4. Jahrhundert beweisen auch die Basiliusbriefe. Basilius adressiert nämlich seine Briefe, wenn er nicht schreibt „an die Abendländer“, an die italischen und gallischen Bischöfe (ep. 92: 243 ed. Bened). Durch die Stürme der Völkerwanderung haben sich wahrscheinlich die Bande gelockert, so daß sie erst Zosimus wieder energisch befestigte, denn er zog Gallien von neuem mit in seinen Bereich. Er scheint dabei ganz Gallien im Auge gehabt zu haben (Coust. S. 935, I, 1 *ex qualibet Galliarum* u. S. 955 die Adresse an Gallien und die sieben Provinzen [1]), während zu Cyprians Zeit wohl nur an Süd-Gallien gedacht ist.

---

1) Die sieben Provinzen bildeten die Dioecesis Viennensis, diese bestand nach dem Veroneser Verzeichnis aus dem Jahre 297 (Mommsen, Verzeichnis der römischen Provinzen, Abhandlung der Berliner Akademie d. Wiss., Philos.-historische Klasse, 1862, S. 489) aus den Provinzen Viennensis, Narbonnensis I u. II, Novem populi, Aquitania I u. II, Alpes maritimae (S. 512). Gallien war dann die Dioecesis Galliarum (S. 511).

Ebensowenig wie die Afrikaner lassen sich die Kleinasiaten von Stephanus einschüchtern. Firmilian sagt höchst erregt, der römische Bischof habe mit Petrus gar nichts gemein, er führe mit seiner Lehre viele neue Felsen ein. Er mache dem Petrus als dessen Nachfolger wenig Ehre (ep. LXXV, 17). Auf die *consuetudo* solle er nicht pochen; sie, die Orientalen, verbänden diese mit der Wahrheit. Daß man in Rom nicht die alte Überlieferung bewahre, beweise die Feier des Osterfestes und der Sakramente (ep. LXXV, 6). Stephanus habe sich selbst von den anderen getrennt (ep. LXXV, 24). Wie wenig Eindruck des Stephanus Benehmen auf die Kleinasiaten machte, beweist ein Synodalschreiben aus dem Jahre 268 kurz nach Firmilians Tod (Eus. Hist. eccl. VII, 30_3). Da loben diese den von Rom exkommunizierten Firmilian in einem dorthin gerichteten Brief und zählen ihn unter die μακαρῖται.

Aber auch Dionysius von Alexandria parierte den von Rom aus geführten Schlag, wenn er auch dieselbe Praxis wie Rom in bezug auf die Ketzertaufe hatte (Eus. H. e. VII, 7_4; VII, 9_{1-5}; hier tauft er den Häretiker noch nicht einmal auf seine Bitte). Nachdem ihm Stephanus seine kirchliche Trennung von den Kleinasiaten mitgeteilt hatte (Eus. H. e. VII, 5_4), hat er sich wahrscheinlich an diese mit der Bitte um Aufklärung gewandt. Vielleicht haben sie ihm auch aus eigener Initiative ihren Streit mit dem römischen Bischof mitgeteilt. Da erfuhr Dionysius von den Synoden in Asien und Afrika (Eus. H. e. VII, 5_5 an Xystus ὡς πυνθάνομαι und an Philemon VII, 7_5 μεμάθηκα). Dionysius war mit dem Vorgehen Stephans nicht einverstanden. Er schrieb an ihn und ersuchte ihn um Aufhebung der Exkommunikation [1]), indem er ihm den kleinasiatischen Synodalbeschluß mitteilte. Leider ist der ursprüngliche Brief des Dionysius verloren gegangen, und wir können das

---

1) καὶ περὶ τούτων αὐτοῦ πάντων δεόμενος ἐπέστειλα. Euseb. H. e. VII, 5_5.

eben Gesagte nur aus einem Brief an den Nachfolger des Stephanus rekonstruieren. Da auch dieser Brief nicht vollständig erhalten ist, muß noch ein Brief an den Presbyter Philemon, von dem Dionysius besonders hervorhebt, daß er auf Stephans Seite stand (Eus. H. e. VII, 5_6), herangezogen werden. Dionysius schreibt, er dulde es nicht, daß die Beschlüsse der kleinasiatischen Synoden aufgehoben würden und so Streit und Zwietracht unter diesen gesät würde. Er beruft sich dabei auf Deut. 19, 14 (Eus. H. e. VII, 7_5; VII, 5_5). Er scheint dieselbe Ansicht zu haben wie Firmilian, daß die Praxis in jeder Provinz, unbeschadet der Eintracht, anders zu handhaben sei (Cypr. ep. LXXV, 6). Die näheren Einzelheiten über die Art dieser Auseinandersetzung zwischen Rom und Alexandria entziehen sich unserer Kenntnis. Wenn Hefele (I, S. 117) sagt, Dionysius habe die Ausschließung der Kleinasiaten durch seine Fürbitte verhindert, so kann diese Bemerkung leicht zu dem falschen Bild eines alexandrinischen Bischofs führen, der Rom gegenüber nur Nachgiebigkeit gezeigt habe. Nach dem Erörterten ist aber diese Auffassung nicht haltbar. Ebensowenig wurde die Ausschließung verhindert, denn nach Cypr. ep. LXXV, 25 hat sie Stephanus in die Tat umgesetzt; er ließ sich mit den nach Rom kommenden Kleinasiaten gar nicht in Verhandlungen ein. Eindruck hat er allerdings damit nicht gemacht, denn gerade gegenüber einem seiner Nachfolger, Dionysius von Rom, wird Firmilian später als μακαρίτης erwähnt (Eus. H. e. VII, 30_3).

Stephanus wurde also im Orient wie im Okzident abgewiesen, da er durch einen Gewaltstreich alles auf einmal zu erreichen suchte, und seine Herrschaft war zu kurz, als daß er irgend etwas von dem aufgestellten Programm hätte durchführen können. Auch ließen die Verfolgungen der Kirche — Cyprian ebenso wie Xystus starben fast gleichzeitig 258 als Märtyrer (ep. 80, 1) — nicht das römische Programm zur Ausführung kommen.

Im weiteren Verlauf des 3. Jahrhunderts sehen wir Orient und Okzident wieder friedlich miteinander verkehren. Trotzdem spürt man die Lust des römischen Bischofs, in Kleinasien ein Wort mitzureden, aus einem Brief des Basilius (ep. LXX). In diesem spielt der letztere auf Verhältnisse des 3. Jahrhunderts an. Basilius bittet den Damasus[1]) der antiochenischen Wirren wegen um Hilfe. Er möge Gesandte schicken, die sollten Frieden stiften oder ihm wenigstens die anzeigen, welche er von seiner Gemeinschaft ausschließen solle (2). Das sei immer in der Kirche, besonders zu Rom, üblich gewesen. Aus der Überlieferung ihrer Väter und den aufbewahrten Briefen ginge hervor, daß schon Dionysius in Briefgemeinschaft mit Cäsarea gestanden habe; ja er habe seine Gesandten zu Hilfe geschickt, deren Beistand in irgendeiner Beziehung für gefangene Christen notwendig war (3).

Wie sich Roms Machtstellung in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wirklich gestaltete, das zeigt der Streit mit Paulus von Samosata. Er war Bischof von Antiochia, war aber zu gleicher Zeit weltlicher Würdenträger im Dienst der Königin von Palmyra. Aus dem Streit mit Stephanus ragen noch in diese Zeit Firmilian (Eus. H. e. VII, 28_1), Dionysius von Alexandria (Eus. H. e. VII, 30_3) und Helenus von Tarsus (Eus. H. e. VII, 30_2), Paulus' heftige Gegner. Im Beisein Firmilians (Eus. H. e. VII, 30_4) fanden zwei Synoden in Antiochia statt, deren Aufgabe es war, die Lehre des Paulus zu prüfen, denn dieser sollte ein ἡγεμὼν τῆς πλάνης sein (VII, 30_3). Dionysius von Alexandria drückte seine Übereinstimmung mit der Synode schriftlich aus. Bei ihm hat wahrscheinlich die Rivalität mitgespielt; er wollte keinen politisch so einflußreichen Mann wie Paulus an der Spitze von Antiochia sehen. Doch weder er noch Firmilian sollten des antiochenischen Bischofs Sturz erleben. Firmilian

1) E. Schwartz (Nachrichten d. Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1904, S. 366) hält Damasus für den Adressaten dieses Briefes.

starb vor der dritten Synode, die Paulus' Lehre untersuchen sollte (Eus. H. e. VII, 30_5), und das Schreiben dieser Synode ist gerichtet an Dionysius von Rom und an Maximus von Alexandria, des dortigen Dionysius Nachfolger (Eus. H. e. VII, 30_2). Die Bischöfe von Rom und Alexandria waren die Adressaten, der eine für den Okzident, der andere für den Orient. Beide sind gewählt, weil sie in ihrem Bereich in den größten Städten an der Spitze der Christen stehen. Der römische und alexandrinische Bischof nahmen in den Augen der antiochenischen Synodalmitglieder die gleiche Stellung ein [1]). Das Schreiben enthält die Mitteilung über Paulus' Absetzung und über die Wahl seines Nachfolgers Domnus. Doch Paulus kehrte sich nicht an die Absetzung. Er behielt sein Bistum ruhig weiter, bis Kaiser Aurelian nach dem Orient kam und die Zenobia aus Antiochia verdrängte. An diesen Herrscher wandten sich nun die Gegner Paulus' und baten um Hilfe zur Durchführung ihres Beschlusses (Eus. H. e. VII, 30_{19}). Sie konnten das dem heidnischen Kaiser gegenüber wagen, weil sie ihm einen Bischof präsentierten, der sich nicht politisch im Dienste Zenobias betätigt hatte. Aurelian entschied für Domnus, weil dieser mit den Bischöfen Roms und Italiens in Briefgemeinschaft stand (οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν). Daraus geht hervor, daß ihm Domnus und Genossen ein Antwortschreiben des römischen Bischofs gezeigt haben. Dieser hatte im Namen der italienischen Bischöfe geschrieben. Die Briefgemeinschaft mit dem römischen Bischof war für

1) Dieselbe Scheidung der Machtsphären zwischen dem alexandrinischen und römischen Bischof läßt sich Anfang des 4. Jahrhunderts zur Zeit Alexanders und Silvesters konstatieren aus dem Schreiben Alexanders an Silvester (E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VI, 1905, S. 271, Nr. 16). In der Liste derer, welche den Tomus Alexanders unterzeichnen sollen, fehlen, Achaja ausgenommen, die Bischöfe des Westens; diesen konnte er ihn nicht vorlegen, denn sie gehören in den Bereich des römischen Bischofs.

Aurelian der entscheidende Punkt, an dem er als draußen Stehender einen Anhalt fand. Das Synodalurteil wurde nun durch Militärgewalt in die Tat umgesetzt und Paulus aus Antiochia befördert (Eus. H. e. VII, 30_{19}). Die Entscheidung führte der Kaiser herbei, weil er die Gewalt hatte; er war die oberste Instanz. Noch im Jahre 340 sehen die Eusebianer die Rolle des Bischofs von Rom wesentlich ebenso an, wenn sie sagen: „Der Bischof von Rom habe ihre Synode über Paulus ohne weiteres anerkannt" (Coust. S. 364, V). Darin, daß Eusebius die italienischen Bischöfe mit dem von Rom in einem Atem nennt, den letzteren mit unter die ἐπίσκοποι eingerechnet, liegt der Beweis, daß dieser in den Augen des Kaisers und der Zeitgenossen eben nur als italienischer Bischof galt. Aber auf der anderen Seite ergibt sich daraus, daß er überhaupt genannt wird, die Tatsache, daß er der Wortführer Italiens war.

Was man vereinzelt unter dem heidnischen Kaiser Aurelian gewagt hatte, nämlich ihn als höchste richterliche Instanz in kirchlichen Angelegenheiten anzurufen, das wurde bei Konstantin zur Sitte. Zuerst versuchten die Donatisten, durch Anrufung des Kaisers ihren Ansprüchen den gehörigen Nachdruck zu geben. Sie übersandten ihm durch den Prokonsul Anylinus zwei Schreiben voller Anschuldigungen gegen den katholischen Bischof Cäcilian von Karthago (H. v. Soden[1]), Urkunden, S. 12, Nr. 10). Sie baten außerdem um Richter aus Gallien, da diese unparteiisch wären. Diese sollten entscheiden, welche Partei in Afrika recht hätte (Hefele I, S. 198; Petition der Donatisten um gallische Richter[2]), Optatus v. Mileve I, 22,

1) Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von Hans Lietzmann, Nr. 122; Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus, hrsg. von Hans v. Soden, Bonn 1913.

2) Seeck hält den Brief für gefälscht, v. Soden, S. 13, Anm. Da der Kaiser, wie aus dem Folgenden hervorgeht, tatsächlich gallische Richter mit nach Rom beordert, fügt sich die Urkunde zwanglos in den Rahmen ein.

oder v. Soden, S. 13, Nr. 11). Der Kaiser ging auf das Verlangen der Donatisten ein (Optat. I, 23), da er auf jeden Fall Einigung unter Volk und Bischöfen Afrikas haben wollte. Er führte nicht wie Aurelian selbst die Entscheidung herbei, sondern schrieb an den Bischof von Rom, Miltiades, und einen uns unbekannten Markus (v. Soden, S. 13, Nr. 12), er möge gemeinsam mit einer Kommission gallischer „Kollegen" die Sache untersuchen. An diese habe er schon vorher das schriftliche Beweismaterial geschickt (Eus. H. e. X, 5_{20}), das sie dem Miltiades überbringen sollten. Zu der Kommission gehörten weiter fünfzehn italische Bischöfe (Optat. I, 23 = v. Soden, S. 14, Nr. 13; S. 15 C). Da diese nicht vom Kaiser ernannt wurden, sind sie wahrscheinlich von Miltiades berufen. Der Angeklagte sollte nach der Anordnung des Kaisers mit zehn Bischöfen seiner Gegenpartei und mit zehn, welche für ihn zeugten, nach Rom kommen (Eus. H. e. X, 5_{19}). In der letzteren Bestimmung liegt der Anfang zu der später in Afrika üblichen Appellationsart (vgl. S. 96). Die Synode zu Rom fand statt (Eus. H. e. X, 5_{21}; Optat. I, 23. 24 = v. Soden, Nr. 13). Cäcilian wurde hier als der rechtmäßige Bischof anerkannt und freigesprochen (Optat. I, 24; v. Soden, S. 15 C). Miltiades verkündete das Urteil im Namen der Synode; das sehen wir daraus, daß es in der ersten Person der Einzahl gehalten war (*censeo*, v. Soden, S. 15 A_{22}).

Doch die Donatisten ließen sich mit dieser Entscheidung nicht abspeisen (Eus. H. e. X, 5_{22}), sie wandten sich zum zweitenmal an den Kaiser (Optat. I, 25; v. Soden, Nr. 14, S. 17_{38}). Dieser berief eine Synode nach Arelate (Eus. X, 5_{23}; v. Soden, Nr. 14), auf der das ganze Abendland vertreten war (Coust. S. 343, Verzeichnis der Bischöfe). Das Ergebnis war das gleiche wie zu Rom (Coust. S. 345, I; v. Soden, Nr. 16) und auch 316 auf der Synode zu Mailand blieb es bestehen. Diese doppelte Appellation der Donatisten an den Kaiser findet ihre Parallele in der doppelten

Appellation an den Bischof von Rom in den Kanones von Sardika. In der Donatistenfrage hat der Kaiser die Stellung, welche der Bischof von Rom in den Kanones von Sardika einnimmt. Dieser selbst gehört noch zu der vom Kaiser eingesetzten Kommission. In einem Brief des Kaisers verschwindet er noch fast unter den anderen Bischöfen (v. Soden, Nr. 14, S. 17_{36}, *quippe cum res fuisset apud urbem Romam ab idoneis ac probatissimis viris episcopis terminata*). Doch sind wir darin einen Schritt weiter als bei Aurelian, daß Konstantin den Bischof von Rom mit in das Revisionsgericht bringt, und daß die Verhandlungen der ersten Untersuchung in Rom geführt werden. Damit ist der Weg vorbereitet, der ihn an des Kaisers Stelle geführt hat. Die Synode von Arelate erließ ein Schreiben mit den von ihr aufgestellten Kanones an Silvester, den Nachfolger des Miltiades. Dieser Synodalbrief ist in zwei Formen erhalten. I. Coust. S. 341/42, vgl. Nr. 17 v. Soden, dies Synodalschreiben enthält nur eine kurze Adresse mit den vollständigen Kanones, ein Verzeichnis der Bischöfe und eine historische Notiz über die Synode (S. 343/44). Es ist in mehreren Codices in dieser Form enthalten[1]). II. Coust. S. 345/46 = Nr. 16 v. Soden, das zweite Schreiben hat die einzelnen Bischöfe in der Adresse; es bringt eine ausführliche Darstellung, die sich auf die Donatisten bezieht (I); enthält nicht alle Kanones, bricht bei Kan. VIII ab. Kan. V ist ausgelassen. Ursprünglich haben wahrscheinlich alle Kanones darin gestanden, denn auf eine Lücke im Text deutet: „Er befahl, daß alle zu ihren Sitzen gehen sollten“ (Coust. S. 348). Wer damit gemeint ist, wird nicht gesagt. Die letztere Form ist nur in einer Handschrift überliefert. Daß eine Synode zwei inhaltlich fast gleiche Schreiben an eine andere Gemeinde schickt, hat wohl keine Parallele. Vergleicht man die Adresse von II mit dem Bischofsverzeichnis in I, so ergibt sich, daß die Namen

1) **Maassen**, Geschichte der Quellen, S. 188 ff., Text S. 950 f.

sich nicht decken. Ein Gregor erscheint in II zweimal, ohne daß *alius* dabei steht wie bei Cyprian, ep. LVII. Zwischen Maximus von Arelate und Epiktet in II finden wir in buntem Durcheinander Bischöfe, Presbyter, Diakonen. Außerdem ist die Anrede in II etwas devoter als in I.

II = *dilectissimo papae Silvestro;*
I = *domino sanctissimo fratri Silvestro;*
II = *te, gloriosissime papa, cum merita reverentia salutamus;*
I = *caritati tuae significamus.*

Die Anrede *papa* für *episcopus* erscheint in Rom zu Cyprians Zeiten von Untergeordneten zu höher gestellten Persönlichkeiten (Cyprian, ep. VIII, 1). Zur Zeit des Julius, ungefähr hundert Jahre später, schreiben die Bischöfe Ursacius und Valens „κυρίῳ μακαριωτάτῳ πάπᾳ" (Coust. S. 404), während Marcell von Ancyra sagt: „τῷ μακαριωτάτῳ συλλειτουργῷ" (Coust. S. 390). Wir haben hier ebenfalls den devoten neben dem kollegialen Ton. Trotzdem würde die Adresse von I besser an den Anfang des 4. Jahrhunderts passen, denn kurz vorher nennt Konstantin den Miltiades *episcopus* (Eus. H. e. X, 5_{18}). Weiter erinnert II, 2 an I (Coust. S. 341 Adresse) in dem *observare debere* und *quid senserimus*. Nr. I stellt wahrscheinlich die Synodalakten dar; für diese Annahme spricht die historische Notiz des Redaktors (Coust. S. 343). Nr. II ist das Synodalschreiben an Silvester, jedenfalls von Marinus von Arelate verfaßt; denn er steht an erster Stelle. Mit Rücksicht auf das Verhältnis von Arelate zu Rom, das wir unter Cyprian näher beleuchteten, erklärt sich der unterwürfige Ton. Auch wird ausdrücklich von Silvester ausgesagt, er habe *maiores dioeceses* inne und deshalb komme ihm die Publikation der Beschlüsse zu (Coust. S. 346, II; v. Soden, S. 21_{30}). Sie macht ihn damit in der Verkündung kirchlicher Angelegenheiten zum Wortführer des Abendlandes. Ebenso soll er nach Kan. I der besseren

Überlieferung (Coust. S. 341; L. S. 26) *iuxta consuetudinem* allen das Osterdatum verkünden.

Die Stellung des römischen Bischofs zur Zeit des Konzils von Nicäa muß nun geprüft werden. Der vielumstrittene Kanon VI dieses Konzils spielt dabei die Hauptrolle. Es würde zu weit führen, alle Hypothesen über die Stellung des römischen Bischofs, die sich an ihn knüpfen, auseinanderzusetzen. Es sei daher verwiesen auf Hinschius (I, S. 552, § 74 II), Lübeck[1]) (S. 114), E. Schwartz[2]) (S. 180). Der Kanon bestätigt dem Bischof von Alexandria seine alte Machtbefugnis in Ägypten (mit Thebaïs nach Schwartz, S. 184), Libyen (I) und der Pentapolis (Libya secunda), da dasselbe auch dem Bischof von Rom Gewohnheit sei. Dieser Kanon ist auf die neue Reichseinteilung Diocletians Ende des 3. Jahrhunderts zurückzuführen. Durch sie wurden in den vier neuen Reichsteilen (Präfekturen) kleine Regierungseinheiten geschaffen. Das führte zu einer Teilung der alten größeren Provinzen. Wie sehr diese Zerstückelung um sich griff, sieht man besonders an Gallien, das zur Zeit des alten imperium Romanum fünf Provinzen umfaßte (Germania, Belgica, Lugdunensis, Aquitania, Narbonensis); durch die Teilung Diocletians zerfiel es nach dem Veroneser Verzeichnis von 297 in zwei Diözesen, von diesen hatte die eine schon sieben, die andere acht Provinzen (Viennensis und Galliae, Mommsen, S. 511 u. 512). Jede von den Provinzen erhielt ihre politische Metropole, so daß neben den alten Hauptstädten Alexandria, Antiochia, Rom eine Menge neuer Metropolen als gleichberechtigt ihr Haupt erheben wollten. Nun war Antiochia allerdings seine alte Stellung gesichert, denn es war die Hauptstadt der Diözese Oriens, aber

1) Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Ostens bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Kirchengeschichtliche Studien, V. Band, IV. Heft, Münster 1901.

2) Urkunden über das melitianische Schisma, zur Geschichte des Athanasius, V, 1905.

Alexandria war ihm unterstellt, da es zu dieser gehörte. Rom war ebenfalls als politische Hauptstadt abgetan, an seine Stelle trat Mailand. Diese politischen Änderungen färbten etwas auf die kirchliche Verfassung ab und erregten Opposition. So ließ sich der Bischof von Alexandria besondere Rechte garantieren:

1) Im Gegensatz zu Antiochia, denn auf dessen Thron saß ein fähiger Politiker, Eustathius, der den alexandrinischen Rechten gefährlich werden konnte und, wenn möglich, das in der Kirchenverfassung zu erreichen suchte, was politisch schon gegeben war, nämlich Alexandria unter Antiochia zu bringen. Bei dem Verlangen seiner Rechte konnte sich der Alexandriner wohl auf Rom stützen, denn da war zu jener Zeit dem römischen Bischof in Mailand noch kein Rivale entstanden. Erst Ende des 4. Jahrhunderts machte sich Mailand in dieser Beziehung bemerkbar.

2) Alexander von Alexandria hatte noch einen anderen Grund, Kan. VI zu veranlassen. Ägypten zerfiel nach 297 in fünf Provinzen [1]), von denen jede ihre politische Hauptstadt hatte, und deren Bischof konnte ihm dann auf Grund der neuen Einteilung die neue Provinz streitig machen. Das mußte Basilius von Cäsarea Ende desselben Jahrhunderts erleben, als die Provinz Cappadocia geteilt wurde; der Bischof von Tyana machte sich ihm gegenüber selbständig. Auch Melitius von Lykopolis, der allerdings nicht Bischof von der politischen Hauptstadt Ptolemaïs in der Thebaïs war, scheint dennoch durch solche Erwägungen dazu gekommen zu sein, in der Thebaïs Ordinationen vorzunehmen, die dem Bischof von Alexandria zustanden. Um dergleichen zu verhüten, ließ sich dieser seine alte ἐξουσία über alle diese Provinzen übertragen. Das „πάντων" deutet an, daß ihm eine neue Provinz war streitig gemacht worden. Die ihm zugestandene Ausnahmestellung bestand

1) Libya superior und inferior, Thebaïs, Aegyptus Iovia und Herculia, Mommsen, S. 499.

darin, daß er Metropolit über mehrere Provinzen sein sollte (E. Schwartz V, S. 181). Auch hierbei leistete ihm das Beispiel des römischen Bischofs gute Dienste, denn im Abendland war die Metropolitanverfassung Anfang des 4. Jahrhunderts noch nicht entwickelt, so daß er auf die gleichen Verhältnisse hinweisen konnte. Der Bischof von Alexandria ließ sich durch Kan. VI als einzigen Metropoliten der genannten Provinzen bestätigen[1]). Daraus ist für den römischen Bischof zu schließen, daß er Anfang des 4. Jahrhunderts Metropolitanrechte über mehrere Provinzen ausübte. Diese erstreckten sich über Italien, denn die Synode von Antiochia (324, Schwartz VI, S. 279, 1905) richtete ein Schreiben an den Bischof von Rom und die ihm unterstellten Bischöfe von Italien (πρὸς τοὺς τῆς Ἰταλίας ἐπισκόπους τοὺς ὑπὸ τὸν τῆς μεγάλης Ῥώμης θρόνον). Dieselben Verhältnisse setzt das Synodalschreiben von Sardika voraus. Es weist dem römischen Bischof noch Sizilien und Sardinien zu (Coust. S. 398, V). Aber auch diese zwei Inseln liegen in dem Begriff von Italien im Jahre 325, denn die weltliche Diözese Italien zählt sie mit zu ihren Provinzen.

Verbinden wir diese Ergebnisse mit den früheren, so zeigt sich, daß der Bischof von Rom in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Italien und Süd-Gallien dieselbe

---

1) Auch die Fortsetzung von Kan. VI stimmt mit dieser Deutung überein. Der Bischof von Antiochia läßt sich πρεσβεῖα bestätigen. Dazu wurde er durch den Alexandriner veranlaßt, denn er war zwar Bischof der Hauptstadt der Diözese, hatte aber in Wirklichkeit weniger Machtbefugnis als der Bischof von Alexandria. In seinem Gebiet hatte sich die Metropolitanverfassung am meisten entwickelt. Es sei nur an Firmilian von Cäsarea erinnert, weiter an Eusebius von Isaura, der mehrere Bistümer und Chorepiskopate unter sich gehabt haben muß (Schwartz VI, Arianische Urkunden, 1905, S. 284). Da der Bischof von Antiochia von diesen Metropoliten Selbständigkeitsgelüste voraussetzen konnte, die durch die neue politische Einteilung gestützt wurden, sah er sich gegenüber Rom und Alexandria in seiner Macht herabgerückt. Deshalb ließ er sich πρεσβεῖα, die sonst auf die Metropoliten übergingen, vorbehalten. Ähnlich erging es anderen orientalischen Bischöfen.

Rolle spielt, wie der von Alexandria in Ägypten, daß diese Gebiete also unter seinem Regiment stehen, wenn auch Gallien noch in losem Verhältnis.

Die Schicksale und die Persönlichkeit des Athanasius sind für unsere Untersuchung besonders wichtig, denn sie erklären die bedeutenden Vorrechte, welche dem Julius von Rom zu Sardika[1]) zugesprochen wurden. Die Gegner des Athanasius mit Eusebius an der Spitze hatten eine Synode zu Tyrus veranlaßt; hier sollte sich der Alexandriner gegen ihre Anschuldigungen verteidigen. Athanasius erschien zwar, aber er verlangte, daß seine Gegner als Richter ausgeschaltet würden (Sokr. I, 28. 29. 31_{46}; Soz. II, 25). Im Verlauf der Verhandlungen verließ er, weil er sich seines Lebens nicht sicher glaubte, heimlich die Synode. Trotzdem wurde er verurteilt und abgesetzt. Der Bischof von Alexandria aber versuchte seinen Gegnern auf andere Weise beizukommen. Er reiste zum Kaiser (Sokr. I, 31/32; Soz. II, 25_{42}). Seine erste Bitte um Audienz wurde abgewiesen, fast hätte ihn der Kaiser gewaltsam entfernen lassen. Athanasius aber gelang es doch, den Herrscher dahin zu bringen, daß er seinem Wunsch einer nochmaligen Untersuchung der Angelegenheit willfahrte. Der Kaiser forderte die Mitglieder der Synode von Tyrus auf, sofort zu diesem Zweck nach Konstantinopel zu kommen, denn Athanasius habe seine Zuflucht zu ihm genommen, und er möchte wissen, ob ihr Urteil ohne Parteilichkeit gefällt sei (Sokr. I, 33 u. 34; Soz. II, 28). Die Angelegenheit soll also unter des Kaisers Kontrolle ein zweites Mal untersucht werden. Athanasius hat demnach wie die Donatisten an den Kaiser appelliert. Die Untersuchung kam allerdings nicht zustande, denn Eusebius wußte den Kaiser von des Athanasius Gefährlichkeit in dem Grade zu überzeugen,

1) E. Schwartz (Zur Geschichte des Athanasius I, 1904, S. 341) setzt die Synode 342 an. Dagegen wendet sich F. Loofs, Theol. Studien und Kritiken, 1909, 294 ff., und vertritt die übliche Datierung auf 343.

daß er ihn ohne weiteres nach Trier verbannte (Sokr. I, 35; Soz. II, 28). Bemerkenswert ist, daß der Kaiser bei der neuen Untersuchung nicht an den Bischof von Rom denkt. Um so mehr erscheint es glaublich, daß die Synode von Sardika einem solchen absichtlichen oder unabsichtlichen Übersehen ein Ende bereiten wollte, zumal sie in die kaiserliche Rechtsprechung einiges Mißtrauen zu setzen berechtigt war. Die Synode setzte daher Julius von Rom an die Stelle des Kaisers. Er steht in ganz besonders enger Beziehung zu Athanasius, wie aus dessen Schicksalen zur Regierungszeit der Söhne Konstantins (nach 337) hervorgeht. Sie zeigen, welche Lehre Athanasius aus dem früheren Verhalten des Kaisers gezogen hat und wie er daher anfänglich sein Heil mit Julius von Rom versucht. Auf der anderen Seite rücken sie die günstige Situation in ein helles Licht, die dem römischen Bischof jetzt geboten wird, die zu Sardika gewährten Rechte vorzubereiten.

Athanasius war aus Trier, seinem Verbannungsort, zurückgekehrt nach Alexandria. Er fand seinen Bischofssitz noch unbesetzt. Doch seine Gegner mit Eusebius von Nicomedia, der mittlerweile Bischof der Hauptstadt Konstantinopel geworden war, ließen ihn nicht in Frieden und setzten ihre Beschuldigungen fort. Es erfolgte seine Flucht nach Rom. Die Kirchenhistoriker sprechen von einer doppelten Flucht zu Julius. Das erste Mal sei er aus eigenem Antriebe[1]), das zweite Mal auf des römischen Bischofs Aufforderung gekommen[2]). Doch dem steht des Julius Brief an die Eusebianer entgegen. Nach den Kirchen-

1) Sokr. II, 11 ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἀνέδραμεν und II, 15 ἐπὶ τὴν Ἰταλίαν διαβῆναι ἐξίσχυσεν; Soz. III, 6 Ende εἰς τὴν Ῥώμην ἀνήχθη und Theod. II, 4_1 ὁ δὲ προμαθὼν τὴν ἐπιβουλὴν ὑπεχώρησε καὶ τὴν ἑσπέραν κατείληφεν.

2) Sokr. II, 17 Ἰούλιος ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος γνούς . . . καλεῖ πρὸς ἑαυτὸν τὸν Ἀθανάσιον; Soz. III, 10 Anfang . . . μαθὼν Ἰούλιος . . . τὸν μὲν πρὸς ἑαυτὸν μετεκαλέσατο; Theod. II, 4_2 ὁ δὲ τῷ τῆς ἐκκλησίας ἑπόμενος νόμῳ καὶ αὐτοὺς καταλαβεῖν τὴν Ῥώμην ἐκέλευσε καὶ τὸν θεῖον Ἀθανάσιον εἰς τὴν δίκην ἐκάλεσεν.

historikern gehört er hinter des Athanasius zweite Reise nach Rom[1]. Auch der römische Bischof sagt in dem Brief, er habe den Alexandriner zu einer Synode nach Rom entboten[2]; er kann also nur die von den Kirchenhistorikern geschilderte zweite Reise meinen. In diesem Falle wäre es eigenartig, wenn Julius den ersten Aufenthalt des Athanasius in Rom unerwähnt gelassen hätte, da er doch auch dessen Gesandtschaft nicht verschweigt[3], ebensowenig wie dessen Warten in Rom. Er spricht außerdem nicht davon, daß er die Bischöfe, welche bei ihm ihre Zuflucht gesucht haben, durch einen Brief wieder eingesetzt habe, wie das die Kirchenhistoriker erzählen[4]. Die Ankunft der Briefe der antiochenischen Synode setzen diese nach Athanasius' ersten Aufenthalt in Rom[5]. Nach Sokrates[6] wären sie kurz vor die zweite Flucht zu Julius zu schieben. Sokrates kann nur denselben Brief meinen, denn die Inhaltsangabe (II, 15), wenn sie auch kurz ist, deckt sich mit der des Antwortschreibens (II, 17). Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß Sokrates wahrscheinlich eine Dublette über dieselbe Angelegenheit gegeben hat. Sozomenus hat zwar nicht den doppelten Bericht vom Ankommen des Briefes der Eusebianer wie Sokrates (II, 15 und II, 17), im übrigen hat er aber denselben Gang der Handlung wie dieser. Die

1) Sokr. II, 17, nachdem dieser nach Rom gerufen ist, ὁ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀντιοχείᾳ συναχθεῖσιν ἀντιγράφων; Soz. III, 10.

2) Coust. S. 373, XIII καὶ γὰρ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐλήλυθεν, ἀλλὰ κληθείς.

3) Coust. S. 361, IV πρὸ τοῦ γὰρ ἀπαντῆσαι τοὺς Ἀθανασίου πρεσβυτέρους, Coust. S. 373, XIII.

4) Sokr. II, 15 . . . τὸν οἰκεῖον ἑκάστῳ τόπον ἀποδιδούς . . . Soz. III, 8 . . . ἑκάστῳ τὴν ἰδίαν ἐκκλησίαν ἀπέδωκεν.

5) Sokr. II, 15 ταῦτα μὲν οἱ τῆς ἑῴας ἐπίσκοποι τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης . . . διεπέμποντο als Antwort auf die Briefe, welche Julius den Bischöfen mit in die Heimat gegeben hatte; Soz. III, 8, nach des Athanasius Rückkehr ἀντέγραψαν Ἰουλίῳ.

6) II, 17, Julius hat den Alexandriner aufgefordert zu kommen, φθάνει δὲ ἐν ταὐτῷ καὶ τὰ γράμματα, ἅπερ οἱ ἐν Ἀντιοχείᾳ πρότερον συναχθέντες ἀπεστάλκεισαν.

Kirchenhistoriker haben zwei Berichte über dieselbe Angelegenheit als zwei verschiedene aufgefaßt. Der erste erzählt schlechthin, „Athanasius begab sich nach Rom“; der zweite hat des Julius Brief zur Quelle und schildert die Reise als Ergebnis einer Aufforderung des Bischofs von Rom an den von Alexandria.

Danach würde sich folgendes Bild ergeben: Die Gegner des Athanasius ließen in Alexandria keine Ruhe. Sie stellten ihren eigenen Bischof Pistus auf. Dieser wollte wie einst der Gegenbischof Cyprians in Kirchengemeinschaft mit Rom, der Hauptkirche des Okzidents, treten (Coust. S. 361, IV). Wie Cyprian, so war auch Athanasius schon längere Zeit Bischof. Doch der Sicherheit wegen schickte er seine Legaten zu Julius und unterhandelte mit diesem (Coust. S. 361, IV). Der römische Bischof ergriff bereitwilligst die günstige Gelegenheit, seiner cathedra das gehörige Ansehen zu verleihen, und setzte eine große Synode in Rom an, zu der er Athanasius, ägyptische Bischöfe, Eusebius von Konstantinopel (Nicomedia, Soz. III, 4), Bischöfe aus Thrakien, Cölesyrien, Phönizien, Palästina (Coust. S. 380, XVIII), Ursacius und Valens (deren Brief Coust. S. 404) zu einer erneuten Untersuchung einlud. Sozomenus (III, 8) gibt eine Inhaltsangabe des Briefes an die Orientalen. Er ist streng gehalten, des Inhaltes, sie sollten mit Beweismaterial kommen, er würde ferner ihre Neuerungen nicht dulden. Doch unterdessen nahmen die Unruhen in Alexandria eine bedrohliche Haltung an. In Antiochia hielt man ihm zur Antwort eine Synode (Coust. S. 373, XIV; Sokr. II, 8; Soz. III, 5), welche nun die Absetzung des Athanasius dadurch praktisch durchführen wollte, daß sie einen neuen Bischof für Alexandria aufstellte und ihn mit kaiserlicher Hilfe in seinen Sitz brachte (Soz. III, 6; Sokr. II, 10; Coust. S. 376, XIV). Damit hatte der Hofbischof über den Alexandriner triumphiert, denn der Kaiser war durch Eusebius so gegen Athanasius eingenommen, daß er ihn gern aus der Welt geräumt hätte

(Sokr. II, 17; Soz. III, 9). Nun blieb Athanasius keine andere Wahl, er floh zu Julius, so daß es schien, er käme gerade auf dessen Ruf. Bei seinem Kaiser hatte er durch Eusebius verspielt, er konnte höchstens durch den römischen Bischof auf des Kaisers Bruder einwirken. Unterdessen fanden sich noch andere Bischöfe, meistens solche, die abgesetzt waren, zur römischen Synode ein, denn sie konnten nichts verlieren, nur gewinnen (Sokr. II, 15). Nach Sozomenus (III, 8) waren es Paulus von Konstantinopel, der vertriebene Gegenbischof des Eusebius und dessen späterer Nachfolger (Soz. III, 4 und III, 7), Asclepas von Gaza, Lucius von Adrianopel. Zu diesen kommt, wie auch Julius bezeugt, Marcell von Ancyra (Coust. S. 385, XXI), der selbst sagt, er habe über ein Jahr in Rom auf seine Gegner gewartet (Coust. S. 392, I). Während dieser Zeit traf das geharnischte Antwortschreiben der Antiochener ein, von den päpstlichen Legaten, die lange zurückgehalten waren (Coust. S. 365, VI), überbracht, jedenfalls von Eusebius noch kurz vor seinem Tode verfaßt (Soz. III, 7). Er setzte dem Julius auseinander, daß er sich absolut nicht in des Athanasius Angelegenheit zu mischen habe. Sie, die Orientalen, hätten sich nicht um Novatian gekümmert, sondern sich an den Synodalbeschluß gehalten; und der Bischof von Rom habe seinerseits ihre über Paulus von Samosata gefaßten Beschlüsse gelten lassen (Coust. S. 361 und 364, V; Soz. III, 8; Sokr. II, 15). Orient und Okzident seien also selbständig. Habe einmal eine Synode beschlossen, dann dürften ihre Verfügungen nicht von einer anderen revidiert werden (Coust. S. 356/58, II und III). Damit führten sie morgenländisches Recht ins Feld (Kan. XV, Antiochia). Eusebius teilte weiter mit, daß er der Richter über das in Tyrus Beschlossene, über den alexandrinischen Bischof sein wolle [1]), jedenfalls als Bischof der Hauptstadt des Orients. Überhaupt sei Julius nicht allein für Italien maßgebend,

1) Soz. III, 7 ὥστε αὐτὸν γενέσθαι κριτὴν τῶν ἐπὶ Ἀθανασίῳ δοξάντων ἐν Τύρῳ; Sokr. II, 11 . . . πρὸς ἑαυτὸν καλεῖν τὴν δίκην.

sondern da hätten auch die übrigen italischen Bischöfe mitzureden (Coust. S. 365/68, VIII), wie ebenfalls ungeziemend sei, daß er nur an ihn und nicht an alle geschrieben habe. Weiter warfen die Eusebianer dem Julius seine Gemeinschaft mit den von ihren Synoden exkommunizierten Bischöfen vor, mit Athanasius und Marcell (Coust. S. 384, XX). Schließlich gingen sie noch ins Persönliche über und sagten, er könne ihnen nicht durch die Größe seines Bischofssitzes imponieren, denn sie legten auf die Größe einer Stadt keinen Wert[1]). Die römische Kirche sei hochgeehrt in aller Welt als Wirkungskreis der Apostel und Mutterstadt der Frömmigkeit von Anfang an, wenn ihr auch vom Morgenland die Lehrer des Evangeliums gekommen wären. Sie hielten es aber nicht für richtig, daß sie an zweiter Stelle (nämlich hinter Rom) ständen, weil sie nicht an Größe und Machtfülle, sondern an Tugend und Vorsatz hervorragten. In dieser Art war der ganze Brief voll φιλονεικία, ὑπεροψία, ἀλαζονεία (Soz. III, 8; Coust. S. 353, I). Als Antwort hielt Julius eine Synode ab, die Athanasius und Marcell für rechtgläubig erklärte (Coust. S. 384, XX) und ebenso noch anderen Bischöfen zu ihrem Recht verhalf (Sokr. II, 15; Soz. III, 8). Ein und ein halb Jahr nach Athanasius' Ankunft erfolgte die schriftliche Antwort nach Antiochia, der Brief an die Eusebianer (Coust. S. 353; Soz. III, 10; Sokr. II, 17). Sie war maßvoll gehalten, gab aber in keinem Punkte nach. Julius verteidigte geschickt seine am Ende in Kapitel XXII zusammengefaßten Forderungen und wußte die wunde Stelle des Eusebius gut zu treffen. Dieser war kein Bischof eines apostolischen Stuhles. Deshalb weist Julius hin auf die besondere Stellung der Kirchen, welche in Not waren[2]). Er denkt

1) (Julius schreibt) εἰ οὖν ἀληθῶς ἴσην καὶ τὴν αὐτὴν ἡγεῖσθε τιμὴν τῶν ἐπισκόπων, καὶ μὴ ἐκ τοῦ μεγέθους τῶν πόλεων, ὡς γράφετε, κρίνετε τοὺς ἐπισκόπους. Coust. S. 364, V.

2) Coust. S. 385, XXII = οὐχ αἱ τυχοῦσαι ἐκκλησίαι αἱ πάσχουσαι, ἀλλ' ὧν αὐτοὶ οἱ ἀπόστολοι δι' ἑαυτῶν καθηγήσαντο.

dabei vorwiegend an Alexandria, den Bischofssitz des heiligen Marcus. Aber auch Roms apostolischen Ursprung hebt er hervor (Coust. S. 388 „was wir vom heiligen Petrus empfangen haben“). Er geht noch weiter, wenn er sagt: „Warum wurde uns bezüglich der Kirche von Alexandria nichts geschrieben? Oder wisset ihr nicht, daß es Sitte war, vorher an uns zu schreiben und von hier aus, was recht ist, zu entscheiden?“ (Coust. S. 386/88.) Julius scheint aus dem apostolischen Ursprung der Kirchen zu Rom und Alexandria die Folgerung zu ziehen, daß der Bischof von Alexandria nur von dem ihm ebenbürtigen Bischofssitz aus gerichtet werden könne. „Wahrlich, wenn ein solcher Verdacht auf den Bischof jener Stadt fiel, so mußte an die hiesige Kirche geschrieben werden“ (Coust. S. 388). Wenn es auch Julius nicht klar ausspricht, so merkt man trotzdem, daß er Rom zur Oberbehörde für die Nachfolger des heiligen Marcus machen möchte.

Dabei überging Julius kühn den dritten Apostelsitz, Antiochia, und damit hatte er Glück, denn während der Parteizwistigkeiten nach Eustathius' Absetzung war noch kein politisch befähigter Bischof wieder an dessen Spitze getreten, der Antiochias Stellung hätte wahren können. Wahrscheinlich denkt Julius bei seiner Forderung auch an Kan. VI von Nicäa, in welchem dem alexandrinischen Bischof derselbe Machtbereich wie dem römischen zugeteilt wurde. Dieses Kapitel XXII hat Sokrates (II, 17) bei seiner Inhaltsangabe dahin mißverstanden, daß er sagt: „Ein kirchlicher Kanon verbiete, daß die Kirchen ohne den römischen Bischof Beschlüsse fassen.“ Damit ist auch die gleiche Stelle in II, 8 erledigt. Auch Sozomenus (III, 10) hat die Sache verdreht. Er gibt als Briefinhalt an: „Julius habe sich beschwert, daß die Eusebianer Neuerungen im Gegensatz zu Nicäa einführten, und daß sie ihn gegen die kirchlichen Gesetze nicht zur Synode riefen, denn es bestände eine Bestimmung, daß das ungültig sei, was gegen die Meinung des römischen Bischofs geschehe.“ Mit den

Neuerungen ist Abschnitt III der Originalurkunde gemeint (Coust. S. 357/60), in dem Julius seinen Gegnern vorwirft, daß sie sogar die Synode von Nicäa verachten, welche doch die Arianer ausgestoßen habe.

Weiter rechtfertigte Julius sein Vorgehen damit, daß er den Eusebianern vorhält, sie selbst hätten den Anstoß dazu gegeben, weil ihnen an seiner Zustimmung gelegen gewesen wäre. Wenn sie diese von ihm verlangten, dürften sie sich vor einer gerichtlichen Untersuchung nicht scheuen (Coust. S. 388, XXII)[1]. Die große Synode von Nicäa habe schon eine zweite Untersuchung derselben Angelegenheit gestattet (Coust. S. 356, II). Dabei ist zu denken an die Verhandlungen gegen Arius in Alexandria, die zu Nicäa von neuem aufgenommen wurden. Die Synode von Antiochia weist ebenfalls drei verurteilte Bischöfe, wenn sie ihre Meinung ändern, an die große Synode (Schwartz, 1905, VI, S. 278). Die Worte des Julius sind demnach nicht auf einen uns verlorenen Kanon von Nicäa zu beziehen oder, wie Coustant will, als Auslegung von Kan. V zu deuten. Es wäre auch nicht richtig, mit Friedrich darin eine absichtliche Erweiterung der Kanones durch Julius zu sehen (1901, S. 422). Gegen einen besonderen nicänischen Kanon dieser Art spricht auch Kan. XV von Antiochia, der das Gegenteil bestimmt, ohne Nicäa zu erwähnen, während in Kan. I dieser Synode ausdrücklich auf Nicäa verwiesen wird. Die Väter von Nicäa haben es gestattet (συνεχώρησαν), daß die bereits zu Alexandria und Antiochia untersuchte Angelegenheit auf Wunsch des Kaisers abermals geprüft wurde.

Julius vergißt in seinem angeführten Beispiel, wahrscheinlich mit Absicht, daß die zu Nicäa zum zweiten Male verhandelte Angelegenheit im Morgenland blieb, wie ja

1) XXII: Nun aber wollen jene, ohne uns den Sachverhalt angegeben zu haben . . . daß wir, denen jene Verbrechen nicht bekannt sind, ihnen zuletzt beistimmen sollen. II: Die Gesandten der Eusebianer selbst haben, da sie in allem überwiesen wurden, eine Synode verlangt.

auch die Donatistenappellation im Abendland verhandelt wurde. Er mag an die durch diese Streitigkeiten veranlaßten Synoden denken, wenn er sagt, diese Sitte sei alt und berechtigt; denn die Richter erster Instanz würden in Erwartung eines revidierenden Gerichtes gewissenhafter urteilen; die Angeklagten aber würden mehr Vertrauen haben (Coust. S. 356, II). Weiter sagt er, es hätte an alle geschrieben werden müssen; er beantragt also eine ökumenische Synode (Coust. S. 385, XXII). Er selbst habe die Ansicht der italischen Bischöfe, ja der Abendländer überhaupt ausgesprochen. Es sei nicht möglich gewesen, alle zum Schreiben aufzufordern (Coust. S. 368, VIII). Schließlich legt Julius den Orientalen noch einmal eindringlich ans Herz, daß sie zu einer Synode kommen möchten (Coust. S. 384, XXI). Der ganze Brief ist ein deutlicher Beweis der Verbindung des römischen Bischofs mit dem von Alexandria gegen den Hofbischof in Konstantinopel. Julius wird es deshalb mit Genugtuung begrüßt haben, als Paulus, des Eusebius Rivale und späterer Nachfolger, ebenfalls in Rom Schutz suchte.

Für die sardizensische Frage ergibt sich, daß die Forderung des Bischofs von Rom, nochmalige Untersuchung der Angelegenheit des Athanasius, der als apostolischer Bischof womöglich nur seinem Gericht unterstehen sollte, wahrlich hoch genug war, um das zu Sardika tatsächlich Erreichte zu erklären. Es veranlaßte die vertriebenen Bischöfe, sich von Julius ihre Rechtgläubigkeit bescheinigen zu lassen, um daraufhin einen Versuch zu machen, ihre Sitze wieder einzunehmen. Hier ist eine Appellation nach Rom praktisch durchgeführt. Aber nicht die Bischöfe der Nachbarprovinz werden vom römischen Bischof zu einem Gericht zusammengesetzt, wie das bei der ersten Appellation zu Sardika vorgeschrieben war, sondern Julius nahm ohne weiteres selbst die zweite Untersuchung vor; zu Sardika war ihm das erst in der dritten Instanz gestattet. Ferner lag die Tatsache vor, daß die Verurteilten sofort

einen Gegenbischof bekommen hatten. So wurde Gregor in Alexandria eingeführt (Coust. S. 376, XIV), und auch für Asclepas von Gaza und für Marcell von Ancyra waren bereits andere Bischöfe gewählt (Soz. III, 8; Sokr. I, 36 Ende). Kan. IV von Sardika scheint diesen Verhältnissen Rechnung zu tragen, denn hier wird mit der Einführung des neuen Bischofs so lange gewartet, bis die zweite Appellation entschieden ist. Gehörte doch auch Marcell zu jenen Bischöfen, deren Angelegenheit noch einmal zu Sardika untersucht wurde (Soz. II, 33; Sokr. I, 36).

Als Athanasius sah, daß der römische Bischof nichts zu seinen Gunsten erreichte, wandte er sich — wie schon früher — an die weltliche Behörde, an den Kaiser. Trotz seiner Erfahrungen, die er mit Konstantin gemacht hatte, schien dieser Schritt augenblicklich aussichtsreich; denn das römische Reich war jetzt unter zwei Kaiser geteilt. Wenn auch der Herrscher von Ostrom durch Eusebius gegen Athanasius eingenommen war, so kam als neue Instanz, von der noch etwas zu hoffen war, Konstans, der Kaiser von Westrom, in Betracht. Athanasius und Paulus von Konstantinopel, der aus seinem Verbannungsort Thessalonich nach Italien floh (Sokr. II, 17 u. 18[1]); Theod. II, 4_4), zogen diese Konsequenz. Nach Sozomenus (III, 10) wandte sich Julius für den alexandrinischen Bischof an Konstans. Das ist innerlich nicht unwahrscheinlich, doch kann die Nachricht auch im Sinne römischer Ansprüche gefärbt sein; Kan. IX b von Sardika richtet sich gerade gegen ein Vorgehen, wie es uns Sokrates von Athanasius und Paulus erzählt. Der Bischof von Rom wollte nicht über seinen Kopf hinweg Verhandlungen eines fremden Bischofs mit dem Kaiser. Die appellierenden Bischöfe hatten Glück, denn Konstans fragte nichts danach, daß sie zum Orient gehörten, und er gar nicht höchste Instanz für sie war.

---

1) Sokr. II, 17 (Ende) ἄμφω οὖν τὰ καθ' ἑαυτοὺς γνώριμα καθιστῶσι τῷ ἐκεῖ βασιλεῖ.

Er verlangte von seinem Bruder eine Kommission von drei morgenländischen Bischöfen, die Rechenschaft über Athanasius geben sollten (Sokr. II, 18). Des Konstans' Befehl, die beiden Bischöfe wieder einzusetzen (Soz. III, 11)[1], leistete der Orient begreiflicherweise ebensowenig Folge wie dem des Bischofs von Rom. Schließlich einten sich die beiden Kaiser auf eine neue Untersuchung zu Sardika (Sokr. II, 20; Soz. III, 11). Wir sehen, daß je nach den Verhältnissen entweder der Kaiser des Gesamtreiches (Konstantin) oder der von Westrom (Konstans) oder auch der Bischof von Rom um die Zeit des Konzils von Sardika von abgesetzten Bischöfen um eine neue Untersuchung ihrer Angelegenheit gebeten wird.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen, was sich für die Stellung des römischen Bischofs von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts ergibt, um alle Fäden in der Hand zu haben, die zu den Kanones von Sardika führen. Zur Zeit Cyprians stehen sich im Abendland die Bischöfe von Rom und Karthago völlig gleichberechtigt gegenüber. Cyprian verehrt wohl pietätvoll den ehemaligen Bischofssitz des Petrus, doch er räumt damit Rom keine rechtlichen Befugnisse über sich ein. Lose mit Rom verbunden erscheint um diese Zeit Süd-Gallien, während Spanien selbständig ist und erst durch zwei abgesetzte Bischöfe mit Anhang, die in Rom Kirchengemeinschaft und damit Wiedererlangung ihres Bischofssitzes suchen, gezwungen wird, sich an den damaligen anderen Schwerpunkt im Mittelmeer, an Karthago, anzuschließen. Unter den römischen Bischöfen versucht Stephanus sich eine Ausnahmestellung zu schaffen, im Okzident Afrika gegenüber, im Orient gegen Kleinasien und Ägypten. Doch das gelingt ihm nicht. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts hat Karthago, die zweitgrößte Stadt des Okzidents in kirch-

1) ἐπεὶ δὲ Κώνστας ὁ βασιλεὺς ᾔτει χάριν τὸν ἀδελφόν, ὥστε τοὺς ἀμφὶ τὸν Ἀθανάσιον τοὺς οἰκείους ἀπολαβεῖν θρόνους, καὶ γράφων οὐδὲν ἤνυεν . . . Soz. III, 11; Sokr. II, 20.

licher Beziehung, Rom weichen müssen, denn der Bischof von Rom gilt im brieflichen Verkehr bei kirchlichen Angelegenheiten als Organ des Okzidents, der Bischof von Alexandria ist Repräsentant des Orients. Zur Zeit des heidnischen Kaisers Aurelian sieht sich die Kirche genötigt, an diesen wegen der Ausführung ihrer Beschlüsse zu appellieren, also die weltlichen Gerichte anzurufen. Mit der Duldung des Christentums im römischen Reiche wird der Kaiser, wenn auch weltliche Behörde, höchste Appellationsinstanz in kirchlichen Fragen. Er überträgt Anfang des 4. Jahrhunderts die Donatistenangelegenheit einer Synode von gallischen und italischen Bischöfen unter Vorsitz des Bischofs von Rom[1]). Doch der unter dessen Vorsitz zustande gekommene Beschluß findet keine unbeschränkte Anerkennung. Infolge einer zweiten Appellation an den Kaiser wird zu Arelate eine erneute Untersuchung auf einer ausgesprochen abendländischen Synode vorgenommen, zu der der Bischof von Rom vier Vertreter schickt (Coust. S. 343). Die Synode weist diesem für das Abendland die Verkündung des Ostertermins und die Verbreitung ihrer Beschlüsse zu. Das Konzil von Nicäa setzt für ihn eine analoge Machtbefugnis voraus, wie sie der Bischof von Alexandria besitzt. Sie erstreckt sich über Italien mit Inseln und einen Teil Galliens. Athanasius wendet sich abwechselnd an den Kaiser oder den römischen Bischof mit der Bitte um eine neue Untersuchung seiner Angelegenheit. Bischof Julius' Streben geht nach dem Brief an die Eusebianer letzten Endes dahin, sich die Jurisdiktion über Alexandria zu verschaffen. Doch dieses Ziel erreicht er nicht, denn im geteilten Reich kann er seinen Einfluß nur im Abendland bei seinem Kaiser geltend machen, und Ägypten gehört zum Orient. In Rom finden sich außer Athanasius noch andere abgesetzte Bischöfe aus den fernsten Gegenden zusammen, die hier durch eine

1) Vgl. Ed. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche, S. 85 ff.

zweite Untersuchung ihr Amt wieder zu erlangen hoffen. Daher verteidigt Julius die Berechtigung einer zweiten Untersuchung derselben Sache.

Das Konzil von Sardika setzte ihn an die Stelle der weltlichen Behörde, an die Stelle des Kaisers von Westrom, denn es machte ihn zur ersten und zweiten Appellationsinstanz im Abendland [1]) für die von einer Provinzialsynode abgesetzten Bischöfe. Hier war keine andere Wahl für eine kirchliche Instanz, denn Rom war alleiniger apostolischer Sitz, und es hatte durch diese Auszeichnung schon länger verstanden, andere größere Städte, wie Karthago, in den Hintergrund zu drängen. Die Berufung auf Petrus, die zu Sardika so ausdrücklich hervorgehoben wird, datierte schon aus den Zeiten Cyprians und war auch von Julius wieder ins Feld geführt. Daß sich die Kanones von Sardika (III—V) gegen den Kaiser als Appellationsinstanz richten, geht auch aus Kan. IX b hervor. Da wird nämlich bestimmt: „Alle, die in Rom sich an den Kaiser wenden wollen, haben zuvor ihre Angelegenheit dem römischen Bischof zur Prüfung zu unterbreiten.“ Außerdem wenden sich noch eine Reihe von Kanones gegen das häufige Reisen zum kaiserlichen Hofe (VII—IX), wollen also damit einem Verhalten, wie es sich Athanasius und seine Freunde geleistet hatten, vorbeugen. Die Appellationskanones von Sardika sind aus dem Streben der Geistlichkeit entstanden, in Bischofsprozessen den Kaiser auszuschalten. Da das Imperium Romanum in eine West- und Osthälfte zerfiel, rückte Julius

1) Die Kanones III—V sind nur für den Okzident gedacht, denn im griechischen Text fehlt in ihnen gänzlich der Metropolit. Wären sie für den Orient bestimmt gewesen, dann hätte man ihn sicher nicht vergessen in III b bei den innerhalb der Provinz sich streitenden Bischöfen und in III c bei den Richtern, zu denen nach morgenländischem Recht der Metropolit gehörte. Als Beweis sei Kan. XIV Ant. angeführt (L. S. 47). Nach diesem soll bei geteilter Meinung der Provinzialsynode der Metropolit aus der benachbarten Provinz Bischöfe rufen. Die gleiche Betonung des Metropoliten ist zu beobachten Kan. XVI und XIX Ant. (L. S. 47/48).

an die Stelle des Herrschers des Westens, also des Abendlandes. Aber auch im Morgenland macht sich eine Richtung bemerkbar, welche den Kaiser in kirchlichen Sachen der Bischöfe nicht als oberste Instanz behalten will. Waren doch die Launen eines Herrschers unberechenbar, und hatte man nicht schon des Athanasius Rückkehr erleben müssen? Warum Julius nicht für die Orientalen in Betracht kam, bedarf wohl keiner Erörterung. So enstand nicht lange vor Sardika der merkwürdige Kan. XV von Antiochia, der nach einem einstimmigen Beschluß der Provinzialsynode jede höhere Instanz ausschloß. Nur bei einer Meinungsverschiedenheit der richtenden Bischöfe hatten hier die vom Metropoliten gerufenen Nachbarbischöfe den Ausschlag zu geben, was nicht als Appellation bezeichnet werden kann. Diese Bestimmung hat auf der einen Seite sicher Athanasius und dessen Beschützer Julius im Auge. Andererseits ist sie aus dem Bestreben erwachsen, den Kaiser als weltliche Behörde über Geistliche auszuschließen. Denn zu Antiochia wird eine harte Strafe über die verhängt, welche sich an den Kaiser wenden (Kan. XI und XII)[1]. Dieselbe Erscheinung haben wir zu Sardika in Kan. VII, wo sich Bischof Gratus besonders über die Afrikaner beklagt, und in Kan. IX b, in dem der römische Bischof seine Stellung wahrt. Wie eng die Appellationsfrage mit dem Verbot zum Kaiser zu reisen zusammenhängt, geht daraus hervor, daß Anfang des 5. Jahrhunderts während der Appellationsstreitigkeiten in Afrika wieder neben Kan. V von Sardika das Verbot auftaucht: *ne ad comitatum episcopi importune navigent* (Bruns, S. 197). Es muß betont werden, daß Morgen- und Abendland die Frage, wie der Kaiser auszuschalten sei, ganz verschieden lösten; jedes ging den Verhältnissen entsprechend seinen eigenen Weg.

1) Kan. XII gestattet einem abgesetzten Bischof lieber, sich an eine größere Synode als an den Kaiser zu wenden. Diese Appellation ist aber nach Kan. XV nur möglich, wenn mindestens ein richtender Bischof mit dem Urteil nicht einverstanden ist.

Nach Sokrates erregte es daher große Verwunderung, als nicht allzu lange nach Sardika, im Jahre 359, der zu Seleucia abgesetzte Bischof Cyrillus von Jerusalem eine neue Untersuchung vor einem höheren Gerichte beantragte (II, 40 gegen Ende μεῖζον ἐπεκαλέσατο δικαστήριον). „Dies, nämlich an ein höheres Synodalgericht zu appellieren, wie bei weltlichen Prozessen, tat Cyrillus allein und als der erste und zwar gegen den kirchlichen Kanon." Diese Bemerkung — mag sie von Sokrates oder aus einer seiner Quellen stammen — ist ganz im Sinne der schroffen Eusebianerpartei zu Antiochia gemacht. Darauf weist besonders der Schluß hin: „gegen den kirchlichen Kanon". Des Athanasius' Appellation, die Sokrates selbst erzählt, hatte er vergessen. Nach morgenländischem Recht war sie kanonwidrig. Nur nach Kan. XII von Antiochia und VI von Konstantinopel (L. S. 46 u. 85) — allerdings bloß bei Uneinigkeit der Provinzialsynode (L. S. 47, XV) — kann man sich für den Orient zwei höhere Instanzen herauskonstruieren, nämlich Diözesan- und ökumenische Synode.

Wir haben bis jetzt festgestellt, wie der Bischof von Rom Schritt für Schritt im Okzident gewinnt, bis zu Sardika allen seinen Ansprüchen und Rechten der würdige Abschluß gegeben wird. Doch er sollte nicht dazu kommen, das ihm Gegebene in praxi durchführen zu können, denn die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts brachte im Anfang für den römischen Primat einen völligen Umschwung; auch im Westen machte sich die antinizänische Richtung geltend. Die Kaiser stellten sich in Gegensatz zur Orthodoxie. Konstantius erkannte die zu Sardika beschlossenen Einsetzungen von Bischöfen nicht an, die betreffenden Bischöfe wurden vertrieben (Soz. IV, 2). Wie sollten sich da die Kanones von Sardika Geltung verschaffen? Der römische Bischof Liberius selbst wurde vom Kaiser in die Verbannung geschickt. Da ist es kein Wunder, wenn die Quellen von einer Appellation an ihn schweigen. Von Julian war gleichfalls für den römischen Primat nichts zu

erwarten. Außerdem begann in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Metropolitanverfassung um sich zu greifen, die im Abendland neben dem Bischof von Rom neue Rivalen aufstellte und diesen in den Hintergrund zu drängen versuchte. Als dann in Damasus (366) wieder ein energischer Vertreter des Primats den römischen Stuhl bestieg, waren durch die eben geschilderten Umstände die Kanones von Sardika in Vergessenheit geraten. Im Anfang des 5. Jahrhunderts kannte Bischof Innocentius wohl das Konzil von Sardika, auf dem Häretiker verurteilt seien. Sardizensische Kanones hatte er aber nicht vor sich, denn er betont ausdrücklich, er erkenne nur nizänische an (ep. 7, 3, Coust. S. 800). Sardizensische hätte er nach seiner Äußerung über das Konzil sicher ebenfalls gelten lassen. Er zitiert keinen dieser Kanones als nizänisch, scheint also das Exemplar mit den angehängten Kanones noch nicht gehabt zu haben. Der Kanon, den Innocentius scheinbar anführt, lautet: „An die Stelle Lebender (Bischöfe im Amt) ist es nicht erlaubt, einen anderen zu ordinieren“ (ep. 7, 2, Coust. S. 797). Kan. IV von Sardika schreibt vor: „Ein nach Rom zum zweiten Mal appellierender Bischof darf vor des römischen Bischofs Entscheidung nicht durch einen anderen ersetzt werden.“ Wenn Innocentius den letzteren Kanon gekannt hätte, hätte er ihn sicher in der für ihn vorteilhaften Form gegeben, während er beim Zitieren die von ihm angepriesene Gewohnheit (*custodita series temporum,* ep. 6, 1, Coust. S. 789, *consuetudo prior,* S. 792, VI), die Anordnung der Vorfahren (ep. 6, 8, Coust. S. 793; ep. 11, 3, S. 812 νόμοι καὶ θεσμοὶ πατέρων) und die alte Überlieferung (ep. 25, 1, Coust. S. 855 *traditiones antiquae*) anbringt. Die Kanones von Sardika sollten erst in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wieder ans Licht kommen, doch nicht mit griechischem Text, denn schon im 4. Jahrhundert konnten diese Sprache nur wenige lesen (Sokr. II, 20 Anfang[1])), da im

1) ταῦτα οἱ κατὰ τὰ ἑσπέρια μέρη ἐπίσκοποι διὰ τὸ ἀλλογλώσσους εἶναι, καὶ διὰ τὸ μὴ συνιέναι, οὐ προσεδέχοντο.

Abendlande die lateinische Sprache den Sieg davontrug. Der Umstand, daß die Kanones in lateinischer und nicht in griechischer Form wieder auftauchten, beweist am besten, daß der Originaltext wahrscheinlich schon von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an nicht mehr verstanden wurde. Bischof Zosimus zitiert den Afrikanern keine genaue Übersetzung aus dem Griechischen, wie sie etwa Theodosius Diaconus hat (Mansi VI, S. 1202), sondern er beweist seine Unwissenheit dem Original gegenüber dadurch, daß er die Übersetzung benutzt, durch die er seine Rechte selbst schädigt (Coust. S. 982), die nämlich fälschlich nur von einer Appellation nach Rom weiß. Danach hat Zosimus den griechischen Text entweder nicht gekannt oder nicht verstanden, denn er hätte gewiß nicht mit Absicht einen Kanon zitiert, der seine Rechte verkleinerte.

Damasus bedeutet wieder einen Aufschwung für die Primatrechte Roms. Er konnte daran denken, besondere Vorrechte für seine cathedra geltend zu machen, denn seine Bischofszeit war von langer Dauer (366—84). Auch erfreute sich im Abendland die Orthodoxie wieder der Gunst der Kaiser (Valentinian, Gratian). Außerdem war er seiner ganzen Persönlichkeit nach geeignet, die Rechte seines Stuhles, die seit Sardika Einbuße erlitten hatten, wohl zu vertreten. Das sehen wir aus Basilius' Briefen nach den Erlebnissen des Presbyters Dorotheus, der Damasus persönlich kennen gelernt hat. Er beklagt sich sehr über Damasus' Hochmut (ep. 266, 2; 215). Basilius nennt ihn ὑψηλός, μετέωρος, ἄνω που καθήμενος. Er sagt, dessen Stolz könne sein Bruder Gregor nicht ertragen. Auf die Unsitte, den Kaiser als oberste Instanz für Bischöfe anzurufen, gegen die sich Kanones III—V von Sardika richten, folgte mit dem Aufgehen der Kirche in den Staat die allgemein verbreitete Gewohnheit, Kleriker vor einem weltlichen Gericht zu behandeln. Das beweist das Reskript Gratians, welches wie das ihm vorangehende Synodalschreiben seine

Spitze gegen diese Unsitte kehrt (Coust. S. 523 ff. 530) [1]). Wie diese für die Hierarchie der Kirche gefährliche Sitte sich ausgebreitet hatte, beweist ein Kanon des II. Konzils von Karthago (387); hier klagt ein Bischof darüber, daß Verurteilte *ad iudicia publica prosilire*, indem sie *refugientes sui episcopi regulare iudicium* (Bruns, S. 119/20, VII). Außerdem verbietet ein Kanon, daß vom Kaiser weltliche Richter erbeten werden (Bruns, S. 186, Kan. 104). Ebenso schreibt Zosimus an die afrikanischen Bischöfe: „Weltliche Richter dürfen nicht über Bischöfe richten" (Coust. S. 984, I). Das Synodalschreiben weist auf Restitutus (Coust. S. 526, VI), der als Beispiel dient, wie auch in Afrika die bischöflichen Gerichte verachtet werden. Aber nicht nur für Italien und Afrika, auch für Spanien läßt sich diese Entwicklung nachweisen. Der Nachfolger des Damasus schärft dem Bischof von Saragossa ein, daß kirchliche Streitigkeiten nur von einer Synode und dem Metropoliten geschlichtet werden können. Nichts darf bei einem weltlichen Fürsten verhandelt werden, sondern die Streitigkeiten der Kleriker sind vor bischöflichem Gericht zu führen (Coust. S. 638) [2]). Diese Entwicklung durch Eingreifen der weltlichen Macht zu hindern, ist Zweck und Ziel von Reskript und Synodalschreiben.

---

1) Vgl. darüber G. Rauschen, Jahrbücher der Christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, 1897, S. 31. — Reskript und Synodalschreiben haben als Grundgedanken die strenge Durchführung der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Daher heißt es: „Wenn ein Priester nicht mehr der Willkür eines weltlichen Richters unterworfen wäre" (Coust. S. 524, II). „Jene erwägen nicht das weltliche, sondern das göttliche Gericht", dazu paßt ein ausführlicher Hinweis auf das Gewissen des geistlichen Richters (Coust. S. 524, III); „wer sich weigert, vor dem priesterlichen Gericht zu erscheinen, der soll durch die weltliche Gewalt dem bischöflichen Gerichte gestellt werden" (Coust. S. 532, VI).

2) Ich glaube, daß diese Partie aus Versehen der Abschreiber an die falsche Stelle geraten ist, denn sie ist gut bezeugt. Der Anfang deckt sich stilistisch mit den anderen Vorschriften „et quia" ebenso in XI, S. 631, und XIX, S. 636.

Man sieht meistens im Reskript eine außergewöhnlich hohe Stellung für den Bischof von Rom bestätigt, nämlich die Gerichtsbarkeit in Appellationssachen über das Abendland. Doch weder im Reskript noch im Synodalschreiben ist dieser Gedanke ausgesprochen, denn wenn auch der römische Bischof *pontifex religionis* (Coust. S. 524, II) und „Richter über alle" (Coust. S. 527, VIII) genannt wird, so können wir diese Erscheinung nur im Synodalschreiben wahrnehmen. Dieses ist natürlich beeinflußt durch des Damasus Streben nach Macht, ebenso wie das der Synode von Aquileja an Gratian (Coust. S. 554, IV). Das Reskript wiederholt die ehrenden Bezeichnungen nicht. Es spricht nur vom Bischof Damasus (Coust. S. 532, VI). Das Synodalschreiben bringt die stolze Bitte des römischen Bischofs um kaiserliches Gericht (Coust. S. 529, XI). Von diesem Verlangen schweigt das Reskript. Es hat einen solchen Wunsch wahrscheinlich abgeschlagen, wie es ja auch des Damasus Ehren herabschraubt. Nach diesen Erwägungen tut man wohl am besten, für die Beurteilung der Rechte des Damasus vom Reskript auszugehen. Dieses unterscheidet für Kleriker drei Gerichte (Coust. S. 532, VI), I. ein allgemein bischöfliches, II. ein Gericht vor dem römischen Bischof, III. das des Metropoliten in entfernteren Gegenden (I. *iudicium eorum qui catholici sunt*, II. *iudicium Damasi*, III. *examen metropolitae episcopi in longinquioribus partibus*). Der Metropolit untersteht direkt dem Gericht des römischen Bischofs. Ist aber ein Metropolit oder ein Priester wegen Parteilichkeit verdächtig, so kann man an den römischen Bischof oder an ein Konzil von fünfzehn Nachbarbischöfen appellieren. Die letztere Möglichkeit sieht jedenfalls einen Fall vor, in dem ein Verurteilter auch der Gerechtigkeit des römischen Bischofs nicht traute.

Wo gilt nun das Gericht des Damasus? Nach dem Synodalschreiben steht fest, daß die Synode nur von italienischen Bischöfen besucht war (Coust. S. 523, I). Das Reskript will den nachlässigen Bischof durch die Praefecti praetorio

Galliens und Italiens dem bischöflichen Gerichte zuführen (Coust. S. 532, VI). Nun waren nach Rauschen (S. 28, VII) gerade in dem Jahre 378 — in diesem Jahr fand nach ihm auch die Synode zu Rom statt (S. 31) — „beide Präfekturen, die von Gallien und Italien, vereinigt“. Da weder Reskript noch Synodalschreiben die Herrschaft des römischen Bischofs örtlich begrenzen, so liegt es nahe, mit Rücksicht auf die politische Einteilung den Schluß zu ziehen, daß die Rechte des Bischofs von Rom für Italien und Gallien gelten sollen. Dieser Annahme widersprechen nicht die Mitglieder der Synode. Weiter bewegen sich die angeführten Beispiele, nach denen Bischöfe vom römischen gerichtet sind, nur in Italien (Puteoli, Parma, Coust. S. 526, V; 531, II). Von Restitutus in Afrika ist nicht gesagt, daß er Rom unterstünde, er ist *in longinquioribus partibus* und wird nur als Beispiel angeführt, wie auch in Afrika die bischöflichen Gerichte vernachlässigt werden (Coust. S. 526, VI). Überhaupt werden die afrikanischen Verhältnisse nur so weit herangezogen, wie sie in direkter Beziehung zu Rom stehen. So soll Claudianus, der in Rom falsche Lehren verbreitet, in seine Heimat Afrika zurückkehren (Coust. S. 531, III). Daß sich die unmittelbare Gerichtsbarkeit des römischen Bischofs keinesfalls auf das ganze Abendland bezogen hat, erläutert das Vorgehen gegen Bonosus, wahrscheinlich Bischof von Sardika, unter Damasus' Nachfolger. Er unterstand nicht der Gerichtsbarkeit des Siricius, sondern auf der Synode zu Capua wies man ihn einstimmig dem Gericht des Metropoliten von Thessalonich nebst Nachbarbischöfen zu (Coust. S. 680, I). Siricius antwortet dem Bischof von Thessalonich, der gern des römischen Bischofs Urteil über Bonosus wissen möchte, daß nur die auf der römischen Synode ernannte Kommission zu richten habe (vgl. auch Rauschen, S. 341/42). Wenn das vom römischen Stuhl selbst eingestanden wird, dann kann sich seine Gerichtsbarkeit in dieser Zeit nicht über das ganze Abendland erstreckt haben. Unterstützt wird

diese Auffassung noch dadurch, daß in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts sicher Bischof Zosimus den Afrikanern gegenüber das Reskript ins Feld geführt hätte, wenn er dazu berechtigt gewesen wäre. Der römische Bischof hatte also nach dem Reskript Gratians dieselbe Stellung wie zur Zeit des Konzils von Nicäa. Er war höchste richterliche Instanz für einen Teil des Abendlandes, für Italien und vielleicht Süd-Gallien (vgl. S. 69). Jeder Metropolit in diesem Gebiet stand direkt unter seiner Gerichtsbarkeit, während dieser wieder die Rechtsfälle innerhalb seiner Provinz zu erledigen hatte, also mit seinen Bischöfen ein *iudicium eorum, qui catholici sunt,* bildete. Die Appellationsmöglichkeit an den römischen Bischof ist eingeschränkt, denn nur eine Appellation ist gestattet, und in diese teilen sich mit dem römischen Bischof noch die Nachbarbischöfe. Gerade die letzte Bestimmung weist auf Erneuerung der Rechte aus der vorsardizensischen Zeit. Sieht man doch besonders an Kan. III b von Sardika, wie die Nachbarbischöfe ausgeschieden werden sollen, um dem römischen Bischof Platz zu machen. Sie müssen also bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts auch im italienischen Rechtswesen eine Rolle gespielt haben, in der sie zur Zeit des Damasus wieder aufleben. Für die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme spricht es, wenn wir lesen, daß das im Synodalschreiben Verlangte schon auf dem Papier bestand (Coust. S. 523, I; 530, I).

Die Bedeutung des Reskripts liegt darin, daß die weltliche Gewalt die Organisation des kirchlichen Rechtswesens in Italien unterstützt. Daher erhält der Vikar Aquilinus eine derbe Rüge seiner Nachlässigkeit wegen (Coust. S. 531. 532. II und V; 530, I). Damasus sah sich zu diesem Vorgehen veranlaßt gegenüber der zunehmenden Macht Mailands (Siricii ep. 9, 2, Coust. S. 681), das mit der Entwicklung der Metropolitanverfassung im Abendland stolzer sein Haupt erhob.

Die für die Zeit des Damasus festgestellten päpstlichen Vorrechte fanden in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts

ihre Weiterentwicklung. Wir sehen, wie zu der italisch-gallischen Einflußsphäre in vereinzelten Fällen sich illyrische (Innocent. ep. 18, 1, Coust. S. 841) und spanische Kleriker gesellen (Innocent. ep. 3, 1, Coust. S. 764).

In Afrika hat Caelestius, der als Presbyter abgesetzt war, nach Rom appelliert (Zosimi ep. 8, 4, Coust. S. 967), *ad sedem apostolicam provocaverat.* Der Bischof von Rom macht fast auf das ganze Abendland Anspruch. „Die Kirchen von Italien, Gallien, Spanien, Sizilien, Afrika sind von Rom aus gegründet. Von diesen Kirchen muß daher die Überlieferung des Petrus beachtet werden, die Rom vertritt" (Innocent. ep. 25, 2, Coust. S. 856), und Bonifatius schreibt an die Bischöfe Thessaliens: „Wenn jemand ungerecht behandelt sei, dann solle man eine Gesandtschaft mit Klagen an den apostolischen Stuhl richten" (ep. 14, 4, Coust. S. 1038). Verhandlungen, die der Bischof von Thessalonich nicht beenden kann, sollen in Rom geführt werden (Xysti III, ep. 10, 3, Coust. S. 1272).

Offenes Sträuben gegen Roms Vormacht ist im Abendland nur in Afrika zu bemerken. Die Verehrung Roms von Afrika aus ist noch wie zu Cyprians Zeit Pietät für den apostolischen Stuhl (Innocent. ep. 26. 27. 28, Coust. S. 867. 873. 876 Anrede)[1]. „Das Ansehen des apostolischen Stuhles möge zu ihrem Beschluß hinzukommen" (Innocent. ep. 26, 1, Coust. S. 869). „Die Pelagianische Lehre wird am besten vom apostolischen Stuhl bekämpft" (Innocent. ep. 26, 3, Coust. S. 871). „Irrtum und Gottlosigkeit sollen durch das Ansehen des apostolischen Stuhls verurteilt werden" (Innocent. ep. 26, 4, Coust. S. 871). Harmlos bieten es die Afrikaner Innocentius an, er möge des Pelagius' Angelegenheit untersuchen. Dieser solle von ihm nach Rom gerufen werden (ep. 28, 3, Coust. S. 878). Man wollte sich damit durchaus nicht seiner Jurisdiktion ent-

1) *papa* in Afrika wie schon zu Cyprians Zeit geläufige Anrede für den Bischof (Harduin I, S. 1241). Harduin, Acta conciliorum et epistolae decretales summorum pontificum, Tomus I, Parisiis 1715.

äußern, man wandte sich neben der pietätvollen Verehrung hauptsächlich nach Rom, weil Pelagius lange dort gelebt hatte (Innocent. ep. 28, 2, Coust. S. 877) und man daher dem Innocentius, wie einst dem Stephanus bei Novatian, die meiste Kenntnis seiner Lehre zumutete.

Als sich aber der römische Bischof in Afrikas Jurisdiktion einmischen wollte, da empörte sich dieses kirchlich selbständige Land. — Der Presbyter Apiarius war von seinem Bischof zu Sicca, Urbanus, abgesetzt und exkommuniziert (Bruns, S. 196). Er beschwerte sich in Rom und bat um Hilfe. Zosimus schickte einen Bischof und zwei Presbyter[1]). Man hatte in Rom die Archive durchsucht und ein Exemplar nizänischer Kanones in die Hände bekommen, an welche sich in fortlaufender Zählung ohne neue Überschrift die Kanones von Sardika anschlossen[2]). Kan. V und XIV wurden den Afrikanern als nizänische vorgezeigt (Harduin I, S. 1242/43). Kan. V ist statt III ganz mechanisch ausgewählt. Der zweite beginnt mit anderen Angelegenheiten, daher wird V vorgezogen. Vielleicht läßt sich auf dieselbe Weise die Nichtbenutzung von IX b erklären bei Punkt II (Bruns, S. 197). Benutzt war die lateinische Übersetzung, welche in Kan. V des römischen Bischofs ursprüngliche Rechte verkleinerte. Dieser Kanon kann also nicht jetzt den Afrikanern zu Gefallen in dieser Form erfunden sein. Er muß schon früher bestanden haben.

Wie wandte der römische Bischof die zwei sardizensischen Kanones an? Kan. V paßt nicht auf die Apiariusangelegenheit, da er Rechte für Bischöfe behandelt. Auf Bischof Urbanus kann man ihn ebenfalls nicht anwenden, denn dieser hatte nicht nach Rom appelliert. Er sollte sich nur dort verantworten (Bruns, S. 197). Trotzdem

---

1) Bruns, S. 196; Harduin I, S. 1241/42, II; Bonifatii epist. II; Coust. S. 1012.

2) Handschrift von Chieti: Quesnelsche Sammlung, nach Maassen, Quellen I, S. 52 ff.

Kan. V auf diese beiden Angelegenheiten nicht zu beziehen ist, scheint ihn der römische Bischof doch mit Apiarius in Verbindung gebracht zu haben, denn die Situation, daß es dem Kläger gelungen ist, den römischen Bischof zu bewegen, Gesandte von seiner Seite zur Synode zu schicken, paßt genau. Wollte man aber den Kanon in dieser Weise auf Apiarius bezogen haben, dann konnte man sich XIV sparen. Vielleicht hat ein besonderer Fall, von dem wir nichts mehr wissen, das Zitat veranlaßt. Wahrscheinlicher ist aber, da bis auf den Presbyter alle Vorbedingungen passen, daß Zosimus damit die Afrikaner täuschen wollte. Für den Fall, daß man auf die falsche Anwendung des Kanons aufmerksam wurde, waren die Gesandten von ihm noch mit Kan. XIV ausgerüstet; denn hier konnte sich Apiarius — schon Fuchs[1]) deutet das an — unter den *finitimi episcopi* italienische Bischöfe aussuchen, da dieser Begriff nicht eingeschränkt war. Beide Kanones mußten auf Apiarius falsch gedeutet werden. Damit tat der römische Bischof einen Schritt über Sardika hinaus zu seiner Machtvergrößerung. Er nahm dabei an Stelle von Kan. V von Nicäa, den er für Kan. XIV als wirklich nizänisch hätte anführen können, den sardizensischen, da der nizänische eine Doppeldeutung ausschloß. Allerdings verfehlte der Kanon die beabsichtigte Wirkung. Er wurde in Afrika richtig gedeutet: „Wie die Klagen der Presbyter . . . von den benachbarten Bischöfen entschieden werden sollen" (Bruns, S. 197). Ja, man verfaßte sogar einen Kanon mit strengster Strafe für die Presbyter, welche sich an Gerichte jenseits des Meeres wendeten. „Die Presbyter und die unteren Grade der Kleriker sollten als erste Appellationsinstanz die *vicini episcopi* anrufen, die nächste Instanz waren die Primates oder das afrikanische Konzil" (Bruns, S. 193, can. 125, Kanon XVII von 418). Auch an diesem richtig gedeuteten Kanon vermißte man aber mit Recht den nizänischen Ur-

1) Bibl. d. Kirchenversammlungen, Bd. 3, S. 396, Anm. 427.

sprung[1]). Die Ursache, daß man die Kanones von Sardika Anfang des 5. Jahrhunderts und auch später mit Mißtrauen ansah, lieferte Zosimus damit, daß er sie unbewußt mit falscher Etikette versah, denn die genauen Afrikaner suchten in den nizänischen Originalhandschriften und fanden diese Bestimmungen natürlich nicht. Die entsprechende Antwort erhielt Bischof Cölestin. Man wies auf die Nutzlosigkeit solcher Bestimmungen für Afrika hin, selbst wenn sie wirklich gegeben wären. Weiter verbat man sich römische Gesandte und tadelte Roms stolzes Benehmen (Bruns, S. 197 und 200). Afrika gehörte eben in kirchlicher Beziehung nicht restlos zum Okzident; doch auch im Orient läßt es sich mit der Appellationsfrage nicht unterbringen. Afrikanische Bestimmungen schreiben in dieser Angelegenheit vor, daß der, welcher appelliert, und dessen Gegner Richter zu stellen haben. Wenn diese den Fall untersucht haben, dann gibt es keine Revision mehr (Bruns, S. 184, Kan. XCVI). Wer von diesen gemeinsam gewählten Richtern an eine zweite Instanz appelliert, der soll vom Primas exkommuniziert werden (Bruns, S. 193, Kan. CXXII). Auf diese Appellationsart ist bereits früher hingewiesen (vgl. S. 66). Dem Morgen- und Abendland gegenüber steht Afrika damit allein und einzigartig da. Für Presbyter und Diakonen hatte man die oben erwähnten zwei Instanzen vorgesehen. Die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts bringt neben der Anwendung der Kanones als ihrer zweiten Entwicklungsstufe auch weiter eine Überflügelung ihrer Bestimmungen. Wenn Rom im Anfang des Jahrhunderts noch neben Aquileja und Mailand auftritt (Innocent. ep. 4, 7, Coust. S. 787) — Chrysostomus schreibt auch an diese zwei Bischöfe — so trägt es doch im Verlauf den Sieg davon. Cyrillus von Alexandria wurde schließlich

1) Harduin I, S. 1243, VI, Novatus macht darauf aufmerksam. Es findet sich vor Kan. XIV die Bemerkung: *ex Sardicensi concilio*; Fuchs III, S. 396, Anm. 427 glaubt, daß sich diese Worte aus einer Randglosse eingeschlichen hätten.

Vikar des römischen Bischofs und so Richter über den Bischof von Konstantinopel (Coelestini ep. 11, 4. 14, 8, Coust. S. 1106. 1146). Der Bischof von Jerusalem mußte sich von Rom einen ernsten Tadel gefallen lassen (Innocentii ep. 35, Coust. S. 908). Diese Errungenschaften gehen, wenn sie auch ihre Ansätze in früherer Zeit haben, doch weit über die Beschlüsse von Sardika hinaus. Es zeigt sich auch hier, daß die sardizensischen Kanones durchaus in die bedeutsame Entwicklungsperiode des römischen Primats hineinpassen, der sie die Überlieferung zuschreibt.

IV.

Kan. XIV bildet eines der sardizensischen Stücke, welches v. Hankiewicz (S. 96) mit dazu gedient hat, seine Behauptung, daß der griechische Text der Synodalfassung am nächsten stände, zu beweisen. Die Bestimmung behandelt die Appellationsmöglichkeit für niedere Kleriker, d. h. Presbyter und Diakonen; sie steht also in gewissem Zusammenhang mit den Kanones III—V. Wir haben auch bereits festgestellt, wie sie sich zwanglos in die Translationskanones fügt (vgl. S. 6). Die große Frage des Reisens an den Kaiserhof (VII—IX, XX b) läßt sich ebenfalls mit dem Kanon in Verbindung bringen. Man will die Kleriker unter allen Umständen daran hindern, selbständig durch die weltliche Behörde, den Kaiser, etwas zu erreichen. Dieselbe Tendenz tritt — wie beim Bischof, so auch für Presbyter und Diakonen — zu Antiochia (XII, L. S. 46) hervor. Jeder abgesetzte Kleriker, der sich an den Kaiser wendet, anstatt an eine größere Synode, erhält nie Verzeihung oder Gelegenheit zur Verteidigung; er darf nie wieder in sein Amt eingesetzt werden. Kan. XIV paßt also, schon oberflächlich betrachtet, vorzüglich in die Gedanken, welche die Kirche im letzten Jahrzehnt der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts bewegten; er liefert weiter den Beweis für die enge Verwandtschaft der größeren Fragen, die zu Sardika verhandelt wurden, und macht damit

eine Fälschung unwahrscheinlich. Bei einem Vergleich des griechischen Textes mit dem lateinischen tritt ein deutlicher Unterschied im Inhalt beider Fassungen hervor. Der Lateiner hat nämlich — an Stelle des griechischen Metropoliten — die „Nachbarbischöfe". Aus der bloßen Zusammenstellung der beiden Texte ergibt sich, wie v. Hankiewicz beweist (S. 96), daß sich keine Erklärung finden läßt für eine Bildung des griechischen Kanons aus dem lateinischen, während das Umgekehrte wohl der Fall sein kann. Diese Behauptung wird noch durch eine nähere Betrachtung von Kan. XIV bestätigt.

Der Kanon zerfällt deutlich in zwei Teile. Die erste Hälfte (L. S. 67—68_{13}) will Presbyter und Diakonen einen Rechtsschutz geben gegenüber ihren vorgesetzten Bischöfen. Die zweite Partie schiebt dem Übermut der untergebenen Geistlichen einen Riegel vor (L. S. 68_{13} ff.). Sehen wir uns den ersten Abschnitt näher an: Jedem ausgestoßenen Kleriker wird eine Appellationsinstanz geschaffen im Metropoliten; denn sein Bischof kann ihn in Übereilung exkommuniziert haben. Diese Bestimmung gilt unbedingt für das Morgenland, da hier die Verfassung sich dahin entwickelt hatte, daß man eine solche Regel aufstellen konnte. Außerdem fügt sie sich zwanglos in den Rahmen orientalischer Vorschriften über die Appellationsmöglichkeiten niederer Kleriker. Nicäa (V, L. S. 38) gestattet den exkommunizierten Geistlichen oder Laien, sich an eine der Synoden zu wenden, die zweimal für das Jahr festgesetzt sind, und zwar ist damit die Provinzialsynode gemeint. Alle Provinzialbischöfe sollen über den Verurteilten entscheiden. Der Metropolit tritt demnach noch zurück. Es ist wohl mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß er bei den Verhandlungen den Vorsitz führte. Auf der Synode zu Antiochia wurde diese Verfügung wiederholt (L. S. 48, XX). Sie spricht zum Schluß noch deutlich aus, daß die Metropoliten bei dergleichen Provinzialsynoden nicht fehlen dürfen. Sardika geht darin noch einen Schritt weiter, in-

dem es dem Verurteilten direkt vorschreibt, sich unmittelbar an den Metropoliten zu wenden. So war es in dessen Hand gelegt, allein oder im Verein mit seinen Kollegen, den strittigen Fall zu prüfen. Diese Machtverschiebung von einer Mehrheit auf einen einzelnen hat die vollste geschichtliche Wahrscheinlichkeit.

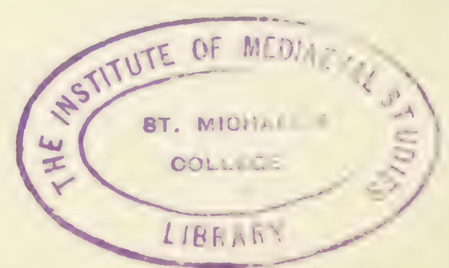
Für den ersten Augenblick wirkt in dieser Betrachtung von Kan. XIV nur störend die Vernachlässigung abendländischer Verhältnisse. Früher hat man sich mit Hilfe des lateinischen Textes diese eigenartige Erscheinung zu erklären versucht. Er sollte für die Abendländer bestimmt sein (Fuchs II, S. 122, Anm. 124; Hefele I, S. 596, Anm. 2). Da aber nach v. Hankiewicz der Lateiner nicht auf die Synode zurückzuführen ist, ist diese Erklärung hinfällig. Man kann daher wohl annehmen, daß Kan. XIV auch für den Okzident gegeben wurde, denn, selbst wenn hier die Metropolitanverfassung noch nicht entwickelt war, so hatte doch jede Provinz ihre politische Metropole. Deren Bischof wurde eben zur Appellationsinstanz gemacht. In Kan. IX (L. S. 59_{18}) wird daher den Abendländern der Begriff „Metropolit“ erklärt.

Es entsteht nun die Frage: wie kam der Lateiner darauf, für den Metropoliten die Nachbarbischöfe einzusetzen, wenn ihm der griechische Text keinen Anhaltspunkt bot? In Kan. VI, der denselben Unterschied aufweist, war er gegeben durch die Vorschrift: χρὴ δὲ καὶ μετακαλεῖσθαι τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους ... (L. S. 55_3). Hier läßt es sich erklären, daß der Übersetzer schon an früherer Stelle den Metropoliten aus dem Wege räumte. Er nahm die *episcopi vicinae provinciae,* deren Funktion nach dem Griechischen eine ganz andere war, und setzte sie schon am Anfang an die Stelle des Metropoliten. Damit fügte er einen neuen Irrtum zu der falschen Voraussetzung, daß nur ein Bischof noch in der Provinz für die Bischofswahl vorhanden sei. Durch diese falsche, sich teilweise sklavisch an die Vorlage anlehnende Über-

setzung gab er dem Kanon einen ganz anderen Sinn. Die Beobachtung, daß sich der Lateiner oft mechanisch an den griechischen Text anklammert, regt dazu an, Kan. XIV ebenfalls daraufhin zu untersuchen, ob er nicht selbst die Erklärung für die Herkunft der Nachbarbischöfe der lateinischen Vulgata liefert.

Nach der Bestimmung, daß sich der exkommunizierte Kleriker an den Metropoliten wenden soll, fährt Hosius fort (L. S. 67_{28}): εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπεστιν, ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον κατατρέχειν . . . Fuchs übersetzt diese Stelle (II, S. 122) „oder wenn dieser (der Metropolit) nicht gegenwärtig ist, zu dem nächstgelegenen seine Zuflucht zu nehmen . . .“ Ähnlich gibt Hefele (I, S. 596) den Inhalt wieder: „ist aber dieser (Metropolit) abwesend, so soll er zum nächsten Bischof gehen“, nur mit dem Unterschied, daß er das Wort πλησιόχωρον auf ἐπίσκοπον bezieht und nicht damit unbedingt τῆς μητροπόλεως zu einem Begriff zusammenzieht. Sprachlich ist beides möglich. Doch schon Zonaras, der den nächsten Metropoliten darunter versteht, bemerkt richtig[1], daß dergleichen in der Praxis nicht vorkomme. Er findet es weiter nicht in der Ordnung, daß das Urteil des ersten Bischofs revidiert werden soll von einem Metropoliten, dem dieser nicht untersteht. Damit macht Zonaras Hefeles Auffassung wahrscheinlich. Nun hatte aber eine Provinz mehrere Bischöfe, und πλησιόχωρον mit Artikel hat einen bestimmten im Sinn. An einen beliebig auszuwählenden ist also nicht gedacht. In dieser Frage weist der Lateiner zum richtigen Weg. Im griechischen Text hat der Plural gestanden, sonst bleibt die Übersetzung *finitimi episcopi* unerklärlich. Denn Kan. VI hat die Provinzialnachbarbischöfe; aus diesem kann der Lateiner seinen Ausdruck nicht genommen haben. Im griechischen

1) Beveridge, Synodicon s. Pandectae t. II, p. 503: τὸ δὲ λέγειν τὸν κανόνα, μὴ ἐνδημοῦντος τοῦ μητροπολίτου τῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν τὸν ἀφορισθέντα ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον, οἶμαι μηδέποτε ἐνεργῆσαι, τέως δὲ νῦν οὐ γίνεται.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

Text muß er die Form πλησιοχώρους gefunden haben und zwar ohne ἐπισκόπους, wie man deutlich aus der Handschrift sieht, welche in der Apiariusangelegenheit benutzt wurde: *habeat potestatem eiectus, ut finitimos interpellet* (Zosimus, ep. XV, 2; Coust. S. 983).

Ein Nebeneinanderstellen beider Texte zeigt deutlich einen Blick in die Werkstätte des Übersetzers.

ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ (τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν. εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπεστιν, ἐπὶ) τὸν (τοὺς) πλησιόχωρον (πλησιοχώρους) κατατρέχειν.	*et ideo habeat potestatem is, qui abiectus est* . . . . *ut* ⟨*episcopos*⟩ *finitimos interpellet.*

Der Lateiner geht demnach auf ein anderes griechisches Exemplar zurück, als wir es haben, und als das des Theodosius, denn bei dem letzteren sieht man trotz der korrupten Stelle[1]), daß er bereits das verderbte πλησιόχωρον vor sich gehabt hat. Die Synode von Sardika hat also den unteren Klerikern eine Appellationsinstanz gegeben in dem Metropoliten, und wenn dieser nicht da war, in den Nachbarbischöfen. Der letztere Fall, daß der Metropolit nicht zu erreichen war, kam im 4. Jahrhundert nicht selten vor. Er war entweder verbannt oder tot und ohne Nachfolger. So erinnert Kan. XVII (L. S. 70) des sardizensischen Konzils daran, daß ein Bischof ins Exil geschickt sein kann und daher seine Gemeinde verlassen muß. Wurde doch auch Athanasius vertrieben (Sokr. I, 35), und als er zurückkehrte, fand er noch keinen Nachfolger (Sokr. II, 2). Nach der Absetzung des Eustathius von Antiochia und dem

---

1) XVIII, *eiectus habeat licentiam apud metropolitanum episcopum eiusdem provinciae * vicinum confugere,* Mansi VI, S. 1207. Auch der syrische Übersetzer las den Singular, vgl. Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalcedon, Abh. der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften N. F. X, 2, S. 173_4.

verunglückten Versuch, ihm einen Nachfolger zu geben, bemerkt Sokrates (I, 24): ἐφεξῆς οὖν ἐπὶ ἔτη ὀκτὼ λέγεται τὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ θρόνον τῆς ἐκκλησίας σχολάσαι. In diesen Fällen waren nach Sardika die Nachbarbischöfe die Vertreter des Metropoliten.

Wo spielen sie sonst in derselben oder in ähnlicher Funktion eine Rolle? Auf der I. Synode zu Karthago stellt Gratus den Antrag, daß angeklagte Kleriker und zwar besonders solche, die gegen einen älteren Kollegen ungehöriges Betragen an den Tag gelegt haben, von den Nachbarbischöfen verhört werden sollen. Dem Gericht über den Diakon gehören drei, dem über einen Presbyter sechs von ihnen an (L. S. 156, XI). In Afrika herrschte also zur Zeit des Konzils von Sardika die Sitte, Streitfälle, in die Presbyter und Diakonen verwickelt waren, durch die *vicini episcopi* erledigen zu lassen. Allerdings schrieb man eine bestimmte Zahl dafür vor. Da, wie später gezeigt werden wird, auch Kan. XIV b dem karthagischen Kanon verwandte Gedanken aufweist, so liegt es auf der Hand, daß man zu Sardika mit der Bestellung von Nachbarbischöfen in unbeschränkter Zahl als Appellationsinstanz mindestens der Auffassung eines Teiles des Abendlandes, also Afrikas, entsprach. In diesem Gebiete hat sich die Sitte auch weiter erhalten. So schreibt die II. karthagische Synode einem Presbyter, der glaubt, ihm sei unrecht geschehen, die *vicini episcopi* als nächste Instanz vor (L. S. 160, VIII). Das Rechtsverfahren gegen Presbyter und Diakonen war demnach in Afrika so, daß der Angeklagte entweder von seinem Bischof mit einer bestimmten Anzahl von Kollegen aus der Nachbarschaft gerichtet wurde (so auch Carth. III, 8; L. S. 164), oder daß der Bischof eigenmächtig den Kleriker verurteilte (Carth. II, 8 *si quis forsitan presbyter ab episcopo suo correptus aut excommunicatus*), wie es in anderen Gebieten Sitte war und zu Sardika vorausgesetzt ist (Hinschius IV, S. 763), während dann für die Appellation die uneingeschränkte Zahl der Nachbar-

bischöfe eintrat. Dem afrikanischen Recht entsprachen jedenfalls zur Zeit des Konzils von Sardika die Nachbarbischöfe als Appellationsinstanz durchaus. Dabei zeigt sich an einem kleinen Zug, daß eine direkte Abhängigkeit des lateinischen Textes von den afrikanischen Kanones ausgeschlossen ist. In diesen wird „Nachbarbischöfe“ durch *vicini episcopi* ausgedrückt, während der Bearbeiter der sardizensischen Bestimmungen *finitimi* sagt; das wäre auffällig, wenn der lateinische Text das Original wäre. Im 5. Jahrhundert hat sich die Appellationsmöglichkeit für niedere Kleriker in Afrika in der bereits früher (S. 95) dargestellten Form entwickelt. Ihnen standen als zweite Instanz nach den Nachbarbischöfen die Primates oder das afrikanische Konzil zur Verfügung.

Aber auch in anderen Gebieten müssen die Nachbarbischöfe im 4. Jahrhundert eine Rolle gespielt haben; sonst würde sich Kan. III b Sard. (L. S. 53) nicht so energisch gegen ihr Eingreifen in Provinzialstreitfälle wehren. Dem Gericht über einen Bischof in erster Appellationsinstanz gehören sie an (Sard. III c, L. S. 53, u. V a, S. 56). Auch die Synode von Antiochia schreibt vor, daß bei geteilter Meinung der Provinzialsynode der Metropolit Bischöfe der benachbarten Provinz rufen soll (XIV, L. S. 47). Ungefähr 40 Jahre nach Sardika wird im Reskript Gratians verlangt: „Wenn aber ein Metropolit oder sonst ein Priester wegen Unbilligkeit oder Parteilichkeit verdächtig ist, so kann man an den römischen Bischof oder an ein Konzil von 15 benachbarten Bischöfen appellieren“ (Coust. S. 533, VI). Diese Regel ist ganz allgemein für alle Kleriker aufgestellt. Sie gibt eine genaue Zahl an und bringt in dieser Beziehung Sardika gegenüber etwas Neues. Die Synode von Capua (391) weist die Entscheidung über Bonosus den Bischöfen der benachbarten Kirchenprovinz zu (R a u s c h e n, S. 342; vgl. auch S. 91). Noch Anfang des 5. Jahrhunderts beweist der römische Bischof, daß ihm die Nachbarbischöfe als Appellationsinstanz für das Abendland ge-

läufig sind, denn er rüstet seine Legaten in der Instruktion mit Kan. XIV in lateinischer Fassung aus (Bruns, S. 197; Coust. S. 982, II). Daß die Nachbarbischöfe schließlich im Okzident durch die Provinzialsynode ersetzt wurden (Hinschius, S. 764, Anm. 3), ergibt sich als natürliche Folge der abendländischen Verfassung; denn die Summe aller Nachbarbischöfe war eben die Provinzialsynode.

Doch nicht nur in seinem Hauptgedanken paßt Kan. XIVa in die sardizensische Zeit, auch ein kleiner Zug deutet darauf hin. Kan. V von Nicäa (L. S. 38) denkt nämlich in gleicher Weise an ein parteiisches Urteil des Bischofs; er kann gehandelt haben aus kleinlicher Gesinnung oder Streitsucht oder Gehässigkeit. Beide Kanones rechnen also mit der Möglichkeit einer ungerechten Behandlung durch den Vorgesetzten, ohne daß einer vom anderen direkt abhängig wäre. Es müssen demnach in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts mehrfach dergleichen Streitfälle vorgekommen sein; zumal auch Kan. XX von Antiochia (L. S. 48) die Presbyter und Diakonen schützt, die glauben, ihnen sei unrecht geschehen.

Es bleibt nun noch übrig, Kan. XIVb einer kleinen Prüfung zu unterziehen. Der griechische Text hat folgenden Inhalt: „Wenn aber einige von den Klerikern zusammenkommen und seinen Übermut und Stolz (des Diakonen oder Presbyters) sehen, dann sollen sie ihn mit scharfen Worten zurechtweisen.“ Bis hierher spricht die griechische Vulgata in der Einzahl (ἀλαζονείαν αὐτοῦ und τὸν τοιοῦτον); jetzt fährt sie fort ἵνα τῷ τὰ πρέποντα κελεύοντι ὑπηρετῶνται καὶ ὑπακούωσιν. Auch in der Schlußbemerkung ist der Plural beibehalten. Sie verlangt von den Untergebenen ihrem Bischof gegenüber aufrichtige Gesinnung. Der Text des Theodosius ist zum Teil schlecht erhalten. Im übrigen deckt er sich mit der griechischen Vorlage im Wechsel des Numerus. Man kann ihn mit Hefele (I, S. 597) durch das verallgemeinernde „damit man gehorcht“ wiedergeben. Der Lateiner hat durchweg den Plural. Er bezieht κληρικῶν

fälschlich auf ὑπεροψία, während es doch zu τινές gehört. Mit Hefele und Fuchs (II, S. 123) setzt er voraus, daß die mahnenden Kleriker unbedingt die zum Gericht zusammengetretenen Bischöfe sind, und hebt das deutlich durch *hi vero qui conveniunt ad audiendum* hervor. Diese Auffassung wird durch den griechischen Singular unterstützt. Man kommt von dem eben behandelten Einzelfall zu der allgemeinen Regel über Kleriker, die ihren Vorgesetzten unehrerbietig behandeln. Die gleichen Untugenden tadelt in sardizensischer Zeit das I. Konzil von Karthago (L. S. 155, XI) an jüngeren Klerikern älteren gegenüber (*clerici qui superbi vel contumaces sunt, coërceantur; qui minores . . . irrogaverint iniurias . . ., si quis tumidus vel contumeliosus extiterit . . .*). Damit wird auch diese unscheinbare Bestimmung als der ihr zugeschriebenen Zeit angehörig gekennzeichnet. Es hat sicher zu allen Zeiten Fälle gegeben, in denen ein Bischof mit der Renitenz seiner Untergebenen zu kämpfen hatte, — es sei an Rogatian erinnert, der den Cyprian darüber um Rat fragt (Cypr. ep. 3) — aber nur in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts hat man zu Sardika und Karthago versucht, ein geordnetes Rechtsverfahren in dergleichen Angelegenheiten zu begründen. Karthago geht darin noch über Sardika hinaus, denn während dieses nur allgemein von einer Zurechtweisung spricht, legt jenes ein Verfahren fest, nach dem ein Presbyter von sechs, ein Diakon von drei Bischöfen verhört wird. Die folgende Zeit hat dergleichen Fälle einfach der Jurisdiktion des Bischofs überlassen, damit den betreffenden Klerikern nur in der Appellation eine Verteidigungsmöglichkeit bietend.

V.

Es folgt nun die Behandlung der Kanonesgruppe, welche über das Reisen der Bischöfe zum Kaiser Vorschriften gibt (VII, VIII, IX, XX b, X b lat., Alypius, XII lat.).

Kan. VII. Viele Bischöfe, besonders Afrikaner, reisen zum kaiserlichen Hofe und bringen dort recht häufig Bitten vor, die nicht zur Ausübung ihrer Seelsorge gehören, sondern der Zweck ihrer Reise betrifft weltliche Würden und Interessen. Ein Bischof soll nur dann seine Hilfe durch eine solche Reise betätigen, wenn er es für Leute tut, denen Unrecht zugefügt worden ist, oder wenn Witwen und Waisen bedrängt werden. Um das häufige Reisen einzuschränken, wird beschlossen, daß kein Bischof zum Kaiser reisen darf, wenn er nicht durch einen Brief vom Herrscher geladen ist. Da aber diese Bestimmung jede Hilfe für Bedrängte ausschloß, wird in Kan. VIII die allgemeine Regel aufgestellt, daß im anderen Fall der Bischof seinen Diakon schicken soll; auf diese Weise wird auch der Schein gemieden. Für den engen Zusammenhang beider Kanones sind die Worte δεήσεις οἵων ἐπάνω ἐπεμνήσθημεν (L. S. $59_{3\ u.\ 4}$) ein ebenso guter Beweis wie für den Verlauf einer lebendigen Debatte. Im folgenden Kan. IX ist der griechische Text scheinbar verderbt, während „das Lateinische“, wie Fuchs bemerkt (II, S. 119, Anm. 116), „sich hier deutlicher ausnimmt“. Es handelt sich um den Anfang des Kanons, um die Auffassung des Satzteiles πρὸς ἀδελφὸν καὶ συνεπίσκοπον (Z. 15 u. 16). Hefele (I, S. 588) deutet diese Worte auf den eigenen Metropoliten. Die folgenden Wörter, von ὁ ἐν τῇ μείζονι bis zu μητροπόλει, sollen die nähere Erklärung zu συνεπίσκοπος bilden. Der Nachsatz beginnt erst bei αὐτὸς καί (Z. 20). Das Partizip τυγχάνων wird gleich ὃς τυγχάνει gesetzt. (Ebenso Beveridge, S. 494, IX.) Diese Konstruktion ist sprachlich unmöglich. Der Nachsatz beginnt sicher bereits mit ὁ ἐν τῇ μ. τ. π. (Z. 18). Außerdem würde bei der Auffassung Hefeles zu πρὸς ἀδελφόν noch der Artikel zu ergänzen sein. Aber nicht nur formell, auch inhaltlich erregt der Kanon dann Anstoß. Hefele übersetzt: „Wenn ein Bischof seine an den Hof zu richtende Bitte dem Metropoliten zuschickt, so soll dieser einen Diakon mit Bitten an den Kaiser abschicken ...“ (I, S. 587).

Diese plötzlich auftauchende merkwürdige Voraussetzung „wenn sich ein Bischof an den Metropoliten wendet“ schließt sich nicht ungezwungen an den vorangehenden Kanon an. Man müßte den weggefallenen Gedanken ergänzen: „Ein Bischof kann Angelegenheiten mit dem Hof auch durch seinen Metropoliten regeln. Hat er sie diesem mitgeteilt, dann soll der Metropolit seinen Diakon schicken.“ Diese Auslegung hat weiter einen Mangel, den schon Hefele erkannt hat (S. 588): „Sie hebt die vorige teilweise auf, indem jetzt der Metropolit den Diakon an den Kaiser abschickt.“ Eine solche Beobachtung ist an keinem sardizensischen Kanon zu machen. Die lateinische Vulgata, „nach der es geradezu befohlen wurde, daß jeder Bischof sein Gesuch durch den Metropoliten einreichen müsse“ (Hefele, S. 587, Anm. 1), leidet ihrem Inhalt nach an demselben Fehler. Wir haben außerdem in Kan. XII lat. noch einen Beweis, daß Kan. VIII nicht hinfällig sein soll; denn Hosius sagt: „Der durchreisende Bischof, welcher noch nichts von dem Beschlossenen weiß, soll aufgeklärt werden, *ut ex eo loco diaconum suum mittat* (L. S. 62_{16}). Von einem Befehl, alles durch den Metropoliten zu besorgen, kann demnach nicht die Rede sein. Nun ließe sich einwenden, Kan. VIII denke an abendländische, IX aber an morgenländische Verhältnisse, weil die Metropolitanverfassung zur Zeit des Konzils von Sardika nur im Orient entwickelt war. Dagegen spricht, außer der Satzkonstruktion, die Beobachtung, daß der Metropolit nicht einfach als bekannt vorausgesetzt wird (vgl. S. 99). An größeren Städten, die besonders in kirchlicher Beziehung schon eine Rolle gespielt hatten, fehlte es wahrlich im Okzident auch nicht. Es seien Karthago, Lugudunum, Mailand, Rom erwähnt. Und wenn sich im Abendland Ende des 4. Jahrhunderts die Metropolitanverfassung nachweisen läßt, so müssen um die Mitte des Jahrhunderts mindestens die Voraussetzungen dafür vorhanden gewesen sein. Die Form, in der Kan. IX vom Metropoliten spricht, paßt auch für

die Verhältnisse des Okzidents. Die Übersetzung Hefeles ist demnach in keiner Weise befriedigend. Mehr Rücksicht auf die Konstruktion haben Zonaras, Balsamon, Aristenus genommen (Beveridge, S. 493 ff.). Sie beginnen den Nachsatz mit ὁ ἐν τῇ μ. Der συνεπίσκοπος soll nach ihnen der Bischof der jeweiligen Residenz sein. Diese Auffassung hat dem Sinn nach die meiste Wahrscheinlichkeit. Falls nicht der Text verderbt ist, dürfte folgendes gemeint sein: „Wenn Bischöfe ihre (an den Kaiser gerichteten) Bittschriften an einen Kollegen senden, (damit dieser sie dem Kaiser gibt, was natürlich nur Sinn hat, wenn der Kaiser in der Nähe dieses Kollegen weilt,) dann soll der Diakon des Metropoliten diese Sendung besorgen." Doch diese Bestimmung ist nicht unbedingt bindend. Wer für den genannten Zweck seine Privatverbindungen mit dem kaiserlichen Hof ausnutzen kann, darf seinen Diakon senden (L. S. 59_{32}). Hält sich aber der Kaiser in Rom auf, dann sind alle Gesuche erst dem Bischof Julius zur Prüfung zu unterbreiten. Der Inhalt der weiter sich daran anschließenden Kanones ist bereits früher erörtert (vgl. S. 2).

Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob die Kanones über das Reisen zum Kaiser in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts gehören. Schaut man sich unter den morgenländischen Bestimmungen um, so ist ein energisches Vorgehen gegen diese Sitte in zwei antiochenischen Kanones, also kurze Zeit vor Sardika, zu beobachten. Kan. XI (L. S. 46) schreibt vor: „Ein Bischof, Presbyter oder irgendein Kleriker, der ohne Genehmigung seiner Provinzialbischöfe und besonders des Metropoliten zum Kaiser reist, soll nicht nur exkommuniziert werden, sondern auch seine Würde verlieren, weil er es gegen die kirchliche Bestimmung wagt, unseren gnädigsten Kaiser zu belästigen. Zwingt ihn die Notwendigkeit zur Reise, dann soll er sie machen mit Wissen und Willen des Metropoliten oder der Provinzialbischöfe. Mit deren Briefen soll er sich ausrüsten." Während

es sich zu Sardika nur um Bischöfe handelt, die nicht zum Kaiser reisen sollen, kommt hier jede Art von Klerikern in Betracht. Ein weiterer Unterschied beruht auf der Forderung, daß Metropolit oder Provinzialbischöfe unbedingt von der Reise etwas wissen müssen. Außerdem ist eine verschärfte Strafe für Übertretung besonders hervorgehoben, nämlich Absetzung und Exkommunikation. Sardika ist Antiochia gegenüber anschaulicher, denn es liefert Beispiele, die einen Bischof zu der Reise veranlassen können. In Antiochia kann man nur aus dem folgenden Kan. XII einen Beweggrund der Reise vermuten, denn hier wird unter Androhung einer schweren Strafe verboten, daß sich ein verurteilter Kleriker an den Kaiser wendet. Dieses schroffe Verbot hängt mit dem Abweis jeder Appellationsmöglichkeit derselben Synode zusammen (Kan. XV, vgl. S. 85). Wie die Synode von Sardika in Appellationsangelegenheiten eine große Weitherzigkeit beweist, so tut sie es auch bei den Reisen zum Kaiser. Der Metropolit kommt nur in Frage, wenn man sich an den Bischof der jeweiligen Residenz wenden will, und auch da nicht unbedingt. Außerdem wird noch der Fall erwogen, daß der Bischof zum Kaiser geladen sein kann, er darf dann ohne weiteres reisen; während nach Antiochia erst der Metropolit davon in Kenntnis gesetzt sein mußte. Woher kommt nun der verschiedene Standpunkt der beiden Synoden?

Die Bischöfe zu Sardika konnten nicht eine so rigorose Anschauungsweise in dieser Frage vertreten wie die zu Antiochia. Waren sie doch mehr oder weniger selbst beim Kaiser gewesen! Es sei erinnert an des Athanasius' Reise zu Konstantin (vgl. S. 72), an seine und Paulus' von Konstantinopel Bitte um Prüfung ihrer Angelegenheit bei Konstans (vgl. S. 81). Wenn auch die Kirchenhistoriker nicht ausdrücklich von einer Audienz beider Bischöfe beim Kaiser erzählen, so ist sie bei dem engen Zusammenhang der Appellationsfrage mit dem Reisen zum Herrscher doch recht wahrscheinlich (vgl. S. 84). Wir hatten ja bereits

gesehen, wie Kan. IX b auf diese Weise veranlaßt wurde. Nach den Worten des Gratus (VII, S. 57_{10}) mußten sich außerdem die afrikanischen Bischöfe durch diese Bestimmungen getroffen fühlen. Denn in Afrika war die Sitte, sich an den Kaiser zu wenden, bereits im Anfang des 4. Jahrhunderts zu Hause. Das war eine Folge der Donatistischen Streitigkeiten. Es sei verwiesen auf die Petitionen an Konstantin (vgl. S. 65). Sicherlich scheuten sich weder die Donatisten noch ihre Gegner vor dem Reisen zum Kaiser. In Anbetracht dieser Verhältnisse ging die Synode von Sardika vorsichtig gegen diese Sitte vor. Sie ließ den einzelnen Bischöfen einen weiten Spielraum. Bei der Stimmung der Morgenländer gegen Julius und Athanasius (vgl. S. 76) jedoch setzt uns deren in Antiochia erklingender scharfer Ton keineswegs in Erstaunen. Die sardizensischen Kanones über das Reisen der Bischöfe zum Kaiser lassen sich demnach gut in Einklang bringen mit dem, was wir über die Mitglieder der Synode und ihre Schicksale wissen.

Aber auch sonst fehlt es nicht an Anhaltspunkten dafür, daß diese Frage gerade um die Mitte des 4. Jahrhunderts eine Rolle spielte. So berichten die Kirchenhistoriker (Soz. II, 22 Anfang; Theod. I, 26_4), daß die Anhänger des Meletius (Ägypten) zum Kaiser gegangen seien und den Athanasius beschuldigt hätten. Wir erfahren von Sozomenus (IV, 8), wie bei einem Aufenthalt des Konstantius in Rom die Gegner des Athanasius ἐπιμελῶς μάλα ἐν τοῖς βασιλείοις ἐπόνουν, damit die von ihnen abgesetzten Bischöfe auch vertrieben würden. Daß dergleichen Petitionen gegen IX b von Sardika nicht durch den Bischof Liberius gingen, ist bei dessen freundschaftlicher Haltung gegen Athanasius begreiflich. Etwas Ähnliches berichtet Sokrates (IV, 2) aus der Zeit des Kaisers Valens. Als sich dieser einmal in Konstantinopel aufhielt, kamen viele makedonianische Bischöfe zu ihm und forderten eine neue Synode. Die Folge einer solchen Beeinflussung des Kaisers war eine Reihe von Verbannungen der jeweiligen Gegner. Für der-

gleichen Verbannte sucht zum Beispiel Basilius Fürbitte einzulegen. Er hat damit zwar nichts ausgerichtet, denn er schreibt ep. 68, es möchten aus Italien einige kommen, dem Morgenland zu helfen, denn die beim Herrscher etwas vermögen, die wollten und könnten ihn nicht an die Verbannten mahnen. Genau wie zu Sardika (IX, L. S. 59_{32}) ist an eine Situation gedacht, in der durch gute Bekannte etwas beim Herrscher ausgerichtet werden kann. Wie ein Bischof für seine bedrängten Gemeinden sorgen mußte, dafür liefert ep. 74 des Basilius einen Beweis. Sie ist an Martianus gerichtet, der vermutlich großen Einfluß bei Hofe hatte. Basilius klagt über die Mißstände in der Provinz Kappadokien, die durch deren Teilung entstanden sind. Nur Steuern werden noch eingetrieben. Viele Vornehme sind geflohen. Ein Teil des Rates von Cäsarea hat den bevorstehenden Sorgen die lebenslängliche Verbannung vorgezogen (3). Deshalb bittet Basilius den Martianus, er möge zum Kaiser gehen, wenn es ihm möglich sei (2), um über die traurigen Verhältnisse zu berichten. Ähnlichen Inhalt hat ep. 75. Nach ep. 247 hat Basilius die, welche Macht haben, gebeten und an seine Freunde am Hofe geschrieben. Ja er selbst will mit Gleichgesinnten zum Kaiser reisen (ep. 213, 2). Um 357 suchte er den Herrscher im Abendland auf. Dieser weilte gerade in Sirmium. Basilius fand bei ihm noch andere Bischöfe, die κατ' ἰδίας χρείας sich am Hofe aufhielten. Der Wechsel der Residenz, wie ihn Kan. IX (Sardika, L. S. 59_{28}) voraussetzt, wird durch die Worte „Der Kaiser διέτριβε δὲ τότε ἐν Σιρμίῳ“ erläutert (Soz. IV, 16 Ende). Wie lohnend das Aufsuchen des kaiserlichen Hofes der κοσμικὰ ἀξιώματα (Sard. VII) wegen sein konnte, erhellt aus dem Beispiel des Gerontius. Dieser, ein Diakon des Ambrosius, ging nach Konstantinopel. Dort gewann er einflußreiche Freunde am Hofe, und bald war er Bischof von Nicomedia (Soz. VIII, 6). Wenn ihn auch Johannes später seines Amtes entsetzte, so lehrt dieser Fall doch, was man durch den Aufenthalt

in der Residenz erreichen konnte. Konstantinopel scheint in dieser Beziehung besonders gesucht gewesen zu sein, denn noch Anfang des 5. Jahrhunderts fragt Nestorius bei Cölestin an, wie die Pelagianer zu behandeln seien, die den Kaiser fortwährend belästigen und die vorgäben, sie würden im Abendlande verfolgt (Coust. S. 1075). Wenn auch der größere Teil der eben angeführten Beispiele in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts fällt, so ist daraus doch ersichtlich, wie in einzelnen kleinen Zügen die sardizensischen Kanones das wirkliche Leben berücksichtigen. Es ist wohl ausgeschlossen, daß ein Fälscher — zumal keine kirchlichen Kanones außer den afrikanischen die Frage in späterer Zeit berühren — auch in Kleinigkeiten die Verhältnisse so richtig dargestellt hätte. Ebenso zeigt das Verschwinden derartiger Bestimmungen — bis auf Afrika —, daß die sardizensischen Kanones über das Reisen zum Kaiser unbedingt neben die von Antiochia gehören. Die Entwicklung dieser Frage vollzog sich weiter in der milden Anschauung von Sardika, so daß schließlich das Aufsuchen des kaiserlichen Hofes überhaupt nicht als verboten galt, auch wenn es eigenmächtig geschah.

Wie stellt sich nun Afrika in der nachsardizensischen Zeit zu den Reisen an das Hoflager? Auf dem II. Konzil von Karthago (387/90) wird bemerkt, daß es Kleriker gebe, welche wegen ihrer Verbrechen aus der Kirche ausgestoßen seien, und die es trotzdem wagten, *ad comitatum pergere* oder an die öffentlichen Gerichte zu gehen. Wer solche Leute aufnimmt, der macht sich desselben Verbrechens schuldig (Bruns, S. 119, VII). Es sind in Afrika immer noch die Donatistischen Streitigkeiten, welche die Sitte des Reisens an den Kaiserhof im Gefolge haben. Es wird daher vorgeschrieben, daß eine Reise über das Meer ohne Erlaubnis des Bischofs der *prima sedes* der Provinz nicht stattfinden darf (Bruns, S. 127, XXVIII). Er muß dem reisenden Kollegen einen Empfehlungsbrief mitgeben. Diese Bestimmung erinnert an den straffen Ton des

XI. Kanons von Antiochia. Die Synode zu Karthago 404 gibt ihren Gesandten, welche wegen der Donatisten den Kaiser aufsuchen sollen, Empfehlungsschreiben mit an den römischen Bischof oder an andere Bischöfe der Gegend, wo sich der Kaiser aufhält (Cod. eccl. Afr. c. 94; Bruns, S. 183). Diese Erscheinung liefert den Beweis, daß in Afrika Kan. IXb von Sardika, anfangs vielleicht bewußt, später unbewußt aus alter Gewohnheit im Gebrauch war. Die Forderung des Zosimus *ne ad comitatum episcopi importune navigent* (Bruns, S. 197) erscheint deshalb billig. Welche Rolle der römische Bischof bei der Reise eines Afrikaners zum Kaiser spielte, darüber gibt eine Bestimmung aus dem Jahre 407 Aufschluß. Sie verlangt: „Wer zum Hofe reisen will, soll in den Brief an den römischen Bischof einen Vermerk bekommen, damit ihm dieser ebenfalls einen Empfehlungsbrief mitgibt. Verschweigt er seine Absicht und reist doch, dann soll er exkommuniziert werden. Faßt er den Entschluß erst, nachdem er Afrika verlassen hat, dann muß er ihn mindestens dem römischen Bischof mitteilen, und von diesem soll er darüber eine schriftliche Bescheinigung mitbringen" (Cod. eccl. Afr. c. 106; Bruns, S. 187). Dieser Kanon bedeutet eine Weiterbildung von Sardika IXb. Er regelt genau das Verfahren nach der formalen Seite für Kleriker, welche den Kaiserhof aufsuchen wollen.

Für Afrika ergibt sich danach folgendes Bild: In diesem Lande war besonders eine Regelung der Frage über das Reisen zum Kaiser erforderlich; denn der kirchlichen Streitigkeiten wegen blühte diese Sitte hier bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts viel mehr als in anderen Gebieten des römischen Reiches. Die sardizensischen Kanones (VII—IX) passen vorzüglich in diese Verhältnisse. Auch später bewirken die Zwistigkeiten mit den Donatisten andauernd Gesandtschaften an den Kaiser (Bruns, S. 168. 181. 187. 106). Die Donatisten werden in dieser Sitte nicht hinter den Vertretern der Kirche

zurückgestanden haben. Daher hat sich in Afrika die Gewohnheit erhalten, bei Petitionen an den Kaiser über den Bischof von Rom oder den der jeweiligen Residenz zu gehen. Das Verfahren für den ersteren wird in formaler Beziehung genau geregelt. Afrika ist demnach das einzige Land, in dem das sardizensische Recht fortgelebt und eine selbständige Weiterbildung gehabt hat; die Vermutung liegt nahe, daß es überhaupt aus Afrika stammt; Kan. VII weist deutlich in diese Richtung.

VI.

Kan. VI gehört zu den Kanones, die inhaltlich einen Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Fassung aufweisen. Nach v. Hankiewicz' Darlegung (S. 87 ff.) hat der Lateiner das ἀπομεῖναι und ἐναπομείναντα des Griechen mißverstanden und sich die Lage so gedacht, als ob in einer Provinz nur ein Bischof übriggeblieben wäre. Die Provinzialnachbarbischöfe, welche Abhilfe schaffen sollen, sind der gleich folgenden Bestimmung über die Wahl des Metropoliten entlehnt und an die Stelle des Metropoliten, der den fehlenden Bischof mahnen soll, gesetzt. Wie diese Übersetzung vor sich gegangen ist, hat v. Hankiewicz sehr klar veranschaulicht (S. 89). Sprachlich ist somit alles zugunsten des griechischen Textes entschieden. Es fragt sich nur noch, ob seine Verfügungen dem kirchlichen Leben des 4. Jahrhunderts entsprechen.

Seinem Inhalt nach zerfällt der Kanon in drei Teile:

VIa spricht über Bischofswahlen,

VIb handelt von der Wahl des Metropoliten,

VIc die Einrichtung neuer Bischofsstellen soll reiflich erwogen werden.

Kan. VIa schreibt vor: „Wenn in einer Provinz, zu der viele Bischöfe gehören, bei Bischofswahlen ein Bischof aus Nachlässigkeit fehlt und die versammelte Gemeinde

die Wahl verlangt, dann soll der Metropolit den Fehlenden brieflich mahnen. Und es ist anständig, zu warten, bis er[1]) kommt. Kommt der aufgeforderte Bischof nicht, dann soll ohne ihn die Wahl vollzogen werden."

Diese Bestimmung setzt als Regel voraus, daß sich alle Bischöfe der Provinz an den Wahlen beteiligen. Auf das Nichterscheinen eines Einzigen soll sogar in bischofsreichen Eparchien Rücksicht genommen werden. Auf seine schriftliche Zustimmung wird kein Gewicht gelegt im Gegensatz zu Antiochia (L. S. 48, XIX). Dort können fehlende Bischöfe sich auch schriftlich für einen Kandidaten erklären. Eine besondere Strafe droht Sardika dem nachlässigen Geistlichen nicht an. Dazu stimmen die anderen Kanones des 4. Jahrhunderts. Erst das Konzil von Karthago 401 trifft Bischöfe, welche zur Synode nicht erscheinen, mit der Entziehung der *communio fratrum* (Hinschius IV, S. 742, Anm. 10).

Eigenartig berührt an dem Kanon nur die Voraussetzung, daß alle Provinzialbischöfe an der Wahl beteiligt sind entgegen der alten Kirchenregel, welche sich mit drei Bischöfen begnügt. Um diese Erscheinung zu erklären, ist es notwendig, einen Blick auf die Entwicklung der Bischofswahlen zu werfen. In der Zeit der vom Staate verfolgten Kirche hatte sich die Sitte entwickelt, daß bei einer Bischofswahl die Gemeinde mit ihrem Klerus und benachbarte Bischöfe sich beteiligten (Hinschius II, S. 512). Wir begegnen dieser Gewohnheit bei Cyprian (ep. 67, 5, Hartel, S. 739); er spricht von der alten Sitte, die in Afrika und fast allen Provinzen üblich sei, daß alle Provinzialnachbarbischöfe zusammenkommen in der vakanten Gemeinde. Daß diese Bestimmung in der Tat

1) Das Pronomen τοῦτον ist, wie aus den folgenden Worten hervorgeht, auf den säumigen Kollegen zu beziehen und nicht auf den Metropoliten (gegen v. Hankiewicz, S. 93). Auch Theodosius faßt die Stelle so auf: *aestimo oportere hunc expectare.* Weiter ist mit Theodosius und dem Syrer zu lesen εἰ δὲ μη⟨δὲ⟩ διὰ usw.

nicht nur für Afrika galt, beweist die Einsetzung des Dios zum Bischof von Jerusalem durch Nachbarbischöfe (δόξαν τοῖς τῶν ὁμόρων ἐκκλησιῶν προεστῶσιν, ἐφ' ἑτέρου μετίασιν ἐπισκόπου χειροτονίαν Euseb. H. e. VI, 10). Ein Zusammenwirken von Gemeinde, deren Klerus und Nachbarbischöfen[1]) schildert auch die Hippolytische Kirchenordnung. Wir haben demnach bereits im 3. Jahrhundert den Rahmen vor uns, in den Kan. VIa von Sardika hineinpaßt. Nun ließen sich aber jene Regeln nicht immer in der vorgeschriebenen Weise durchführen, solange die Kirche vom Staate verfolgt wurde. In den Gebieten, welche darunter zu leiden hatten, war natürlich zeitweilig eine Versammlung aller Nachbarbischöfe ausgeschlossen. Daher wurde ihre Zahl auf ein Minimum beschränkt. Die Constitutiones apostol. schreiben vor, daß drei oder zwei Bischöfe zur Einsetzung eines Bischofs erforderlich sind. Die Wahl durch einen aber ist ungültig, außer im Notfall. Der dies Gebot übertretende Geistliche zieht sich die Strafe der Absetzung zu. ἐὰν δὲ ἀνάγκη καταλάβῃ ὑπὸ ἑνὸς χειροτονηθῆναι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι πλείονας παραγενέσθαι, διωγμοῦ ὄντος ἢ ἄλλης τοιαύτης αἰτίας, ψήφισμα κομιζέτω τῆς ἐπιτροπῆς πλειόνων ἐπισκόπων[2]). In den Zeiten der äußeren Bedrängnis der Kirche mußte man wahrscheinlich oft von dem Erscheinen einer größeren Zahl von Bischöfen absehen und die Weihe manchmal sogar nur einem überlassen. Der Geweihte hatte dann freilich die Zustimmung mehrerer Bischöfe beizubringen. Das kirchliche Recht entwickelte sich nun im 3. Jahrhundert dahin, daß die Anschauung von einer Beschränkung der Bischofszahl auf zwei bis drei den Sieg davontrug. Denn wir werden gleich in den ersten Konzilien des 4. Jahrhunderts dieselbe Bestimmung wiederfinden, aber nicht als die gewünschte Regel, sondern nur

---

1) T. u. U. Bd. VI, Heft 4, S. 39, Spalte unter Lagarde; dass. Constit. apostol. VIII, 4_3.

2) Constit. apostol. VIII, 27 oder Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae, S. 9, 16.

als Konzession an die früher durch die Verhältnisse notwendig gemachte Sitte.

Jedenfalls war mit der Erlaubnis der Einsetzung durch einen Bischof viel Mißbrauch getrieben worden, denn unter den Kanones, welche die nicht mehr verfolgte Kirche zu Anfang des 4. Jahrhunderts festlegt, findet sich bereits zu Arles eine Bestimmung (Kan. XX, L. S. 29), welche lautet: *De his qui usurpant sibi quod soli debeant episcopos ordinare, placuit, ut nullus hoc sibi praesumat nisi assumptis secum aliis septem episcopis. Si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare.* Demnach fällt die Erlaubnis der Ordination durch einen Bischof ganz weg; die Regel schrieb acht Bischöfe vor, die geringste Anzahl waren drei. Das Konzil von Nicäa bildet die folgende Entwicklungsstufe. Kan. IV dieses Konzils (L. S. 38) verlangt als Normalzustand, daß ein Bischof von allen Provinzialbischöfen eingesetzt wird. Sollte das nicht möglich sein eines dringenden Umstandes oder der Länge des Weges wegen, so genügen drei; die abwesenden haben schriftlich ihre Einwilligung zu geben. Aus der letzten Bestimmung geht hervor, daß sich diese Frage im 4. Jahrhundert immer mehr dahin entwickelte, alle Bischöfe einer Eparchie bei der Wahl zu vereinen, jedenfalls unter Vorsitz des Metropoliten, denn dieser bestätigt den Kandidaten. Das straffe Zusammenfassen aller Bischöfe war natürlich nur bei der ausgeprägten Metropolitanverfassung, also im Morgenland, möglich. Daher verlangt später Kan. XIX von Antiochia (L. S. 48) möglichst eine vollzählige Provinzialsynode im Beisein des Metropoliten.

Die Mehrzahl der Bischöfe soll mindestens zugegen sein oder schriftlich dem Beschluß zustimmen. Von der Konzession an die früher entstandene Gewohnheit, daß drei Geistliche genügen, die noch zu Nicäa hervorgehoben wurde, weiß Antiochia nichts. Hatte doch schon Nicäa für diesen Ausnahmefall keine andere Entschuldigung als einen weiten Weg oder dringende Not anführen können.

Die Selbständigkeit und das eigenmächtige Handeln einzelner Bischöfe sollte aufhören durch die enge Vereinigung aller Provinzialbischöfe unter der Leitung des Metropoliten. Sardika bedeutet den Schlußstein in dieser Entwicklung für das Morgenland; denn es geht noch einen Schritt weiter als Antiochia. Sogar das Fehlen eines Bischofs in einer Eparchie, ἐν ᾗ πλεῖστοι ἐπίσκοποι τυγχάνουσιν, erregt Anstoß und gibt zu einem besonderen Kanon Anlaß. In der folgenden Zeit fordert auch Laodicea (L. S. 73, XII) bei der Bischofswahl die πέριξ ἐπίσκοποι mit dem Metropoliten ohne Einschränkung. Auch die Statuta, welche nach Hefele (II, S. 69) viel von morgenländischen Synoden entlehnt haben, setzen die gleichen Verhältnisse voraus, denn es heißt im I. Kanon (Bruns, S. 141): *cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praesentia ordinetur episcopus.* Sardika steht demnach in Kan. VIa vollständig in den morgenländischen Verhältnissen seiner Zeit, mindestens der Theorie nach. In praxi hat man sich natürlich durchaus nicht immer an diese Vorschriften gekehrt. Das beweist das Hervorholen der alten Bestimmung von „zwei bis drei Bischöfen" in den Kanones apostolorum (L. S. 1, I), wahrscheinlich gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Außerdem berichtet Sozomenus aus der 1. Hälfte dieses Jahrhunderts, daß Macarius von Jerusalem einen gewissen Maximus zum Bischof von Diospolis geweiht habe (II, 20). Diese Handlung hat Macarius sicher ebenso eigenmächtig und allein gegen den Willen seines Metropoliten Eusebius von Caesarea vorgenommen wie die spätere Translatio des Macarius. Ebenso hat Meletius παρὰ τὸ δόγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου einen seiner Anhänger Johannes zu seinem Nachfolger auf dem Bischofssitze gemacht (Soz. II, 21). Auch Basilius beklagt sich darüber, daß Anthimus einen Anhänger des Papstes ἐπίσκοπον ἐχειροτόνησε μηδὲ ψήφους δεξάμενος (ep. 120); ἰδίᾳ αὐθεντίᾳ καὶ ἰδίᾳ χειρί, οὐδενὸς ὑμῶν ἀναμείνας ψῆφον (ep. 122). Schein-

bar hat Anthimus seinen Kandidaten ganz allein eingesetzt, also gegen die alte Regel verstoßen (ep. 122 συνέχεε μὲν παλαιὰν εὐταξίαν, κατεφρόνησε δὲ καὶ ὑμῶν). Wenn solche Verstöße, wie die eben geschilderten, gegen die morgenländischen Bestimmungen über Bischofswahlen vorkamen, so war der Grund wohl oft in Parteistreitigkeiten zu suchen. Sie führen meistenteils zur Übertretung der Synodalregeln.

Aus alledem ergibt sich, daß Kan. VI a der ihm zugeschriebenen Zeit entspricht, freilich nur für das Morgenland. Im Abendland hatte die Begrenzung auf drei Bischöfe, welche durch Arles und Nicäa aufgefrischt war, Gültigkeit behalten. Noch das III. Konzil von Karthago (L. S. 168, XXXIX) geht auf die Forderung der Bischöfe Honoratus und Urbanus nicht ein, daß zwölf Geistliche für die Ordination gefordert werden sollen. Aurelius beruft sich auf die *forma antiqua, ut non minus quam tres sufficiant . . . ad episcopum ordinandum.* Er führt aus, daß in praxi eine größere Bischofszahl eine Unmöglichkeit sei. In Tripolis gibt es im ganzen nur fünf Bischöfe, von denen oft noch zwei ernstlich verhindert sein können. Aurelius hält es für undurchführbar, daß er zu einer Ordination mehr als zwei Kollegen zu sich rufen kann. Doch nicht nur in Afrika berief man sich auf die nizänische Regel; auch Siricius von Rom hat sie vor Augen, wenn er schreibt, daß sich kein einzelner Bischof die Ordination anmaßen soll; denn das sei schon auf der nizänischen Synode so festgesetzt (ep. 5, 2, Coust. S. 653). Er kann nur auf Kan. IV anspielen; damit steht Siricius auch auf dem Standpunkt desselben, daß drei Bischöfe zur Ordination genügen. Diese Ansicht spricht er in einem anderen Brief, in dem er sich gegen Übergriffe bei Ordinationen wendet, deutlich aus. Er beklagt es hier, daß einige den Metropoliten nicht zu diesen Handlungen zulassen mit den Nachbarbischöfen, *sicut 318 episcopi confirmarunt, tres vel eo amplius sacerdotes episcopum*

ordinare debere (ep. 10, 18, Coust. S. 698). Anfang des 5. Jahrhunderts finden wir den gleichen Standpunkt bei Innocentius (ep. 2, 3, Coust. S. 748). Zosimus tadelt zwar die Außerachtlassung der Provinzialbischöfe bei der Ordination (ep. 4, 2, Coust. S. 956); doch er verlangt nicht ausdrücklich die Teilnahme aller; auch er hat wahrscheinlich an eine Mindestzahl gedacht. Das Abendland hat sich eben seit Arles fest an die alte Bestimmung gehalten.

Kan. VIa gilt also unbedingt nur für das Morgenland. Dieselbe Erscheinung beobachten wir bei VIb. Hier wird gefordert, daß zur Wahl des Metropoliten auch die Provinzialnachbarbischöfe heranzuziehen seien. v. Hankiewicz hat bereits nachgewiesen, daß diese Bestimmung durchaus den Verhältnissen der Kirche des 4. Jahrhunderts entspricht (S. 91). Er benutzt zu diesem Zweck den bei Theodoret (H. e. V, 9, 14) erhaltenen Konstantinopeler Synodalbrief aus dem Jahre 382. Dieser erzählt unter anderem die Wahl des Metropoliten von Antiochia. Sie sei geschehen durch die Bischöfe der Eparchie und der ganzen Diözese (§ 5, Coust. S. 568). Nur verbieten sich weitergehende Schlüsse: in dem Wortlaut des Hinweises auf den „alten Kanon" wird nur allgemein von Wahlen, nicht speziell von der des Metropoliten gesprochen, so daß es unsicher bleibt, ob die Synode die Worte τῆς μητροπόλεως las, die unser griechischer Text und die syrische Übersetzung bieten, oder sie — wie des Theodosius' Übersetzung — nicht in ihrem Exemplar fand (vgl. auch S. 99).

Wir kommen nun zum letzten Teil von Kan. VI. Er wehrt der nutzlosen Vermehrung von Bistümern. Es sollen nicht an kleinen Orten Bistümer neu begründet werden, deren Seelsorge man einem Presbyter anvertrauen kann. Nur ausnahmsweise ist eine neue Bischofsstelle einzurichten, wenn die Bevölkerung einer Stadt sich so vergrößert hat, daß es notwendig erscheint. Auch diese Bestimmung entspricht den Forderungen des 4. Jahrhunderts und schreitet parallel mit der Aufhebung des Chorepi-

skopats[1]). So schreibt Basilius (ep. 190, 1): σπουδὴ γενέσθω ἡμῖν πρότερον ταῖς μικροπολιτείαις ἤτοι μικροκωμίαις ταῖς ἐκ παλαιοῦ ἐπισκόπων θρόνον ἐχούσαις δοῦναι τοὺς προϊσταμένους. Das Konzil von Laodicea (Kan. LVII, L. S. 78) verbietet, daß auf dem Lande und in den Dörfern Bischöfe eingesetzt werden; höchstens Visitatoren kommen hier in Betracht. Diese Bestimmung will wie Sardika einem Übermaß von Episkopatsgründungen vorbeugen. Wie weit die Übertreibung nach dieser Seite hin gehen konnte, beweist eine Bemerkung des Sozomenus (VII, 19). Er erzählt, daß er in manchen Provinzen sogar Dörfer, an deren Spitze Bischöfe standen, gefunden habe, z. B. in Arabien und Cypern. Auch in Afrika sieht man sich noch im 4. Jahrhundert gezwungen, auf Konzilien gegen zu häufige Neugründungen von Bischofssitzen vorzugehen. Kan. V des II. Konzils von Karthago hat fast den gleichen Inhalt wie VIc (Bruns, S. 119). Und doch sind beide Kanones im Ausdruck durchaus nicht voneinander abhängig. Auf dem III. Konzil zu Karthago erinnert Epigonius an die alte Bestimmung, daß Gemeinden, die keinen Bischof haben, nur mit der Einwilligung des Bischofs in ein Bistum verwandelt werden dürfen, zu dessen Sprengel sie gehören, da es vorgekommen ist, daß sich Presbyter eigenmächtig in solchen Gemeinden zu Bischöfen befördert haben; deshalb wird der Antrag gestellt: *non debere rectorem accipere eam plebem, quae in dioecesi semper subiacuit nec umquam proprium episcopum habuit* (Bruns, S. 130, 42). Anfang des 5. Jahrhunderts wird die Neugründung eines Episkopats von einer Synode abhängig gemacht (Bruns, S. 185, 98) und zwar von dem Concilium plenarium der Provinz. Dies Recht war bereits zu Sardika in die Hände der Provinzialsynode gelegt; denn nach Kan. VIa war ihre Vollzähligkeit Bedingung. In Afrika hat sich diese Praxis erst später entwickelt.

1) Darüber vgl. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, I³, S. 446 ff.

VII.

Kan. X behandelt die Vorprüfung der Kleriker, besonders der Bischöfe. Die Bestimmung setzt fest, daß, wenn ein Reicher oder ein Rechtsanwalt (σχολαστικὸς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς) zum Bischof berufen wird, er zunächst eine zur Erprobung seiner Persönlichkeit ausreichend lange Zeit das Amt eines Vorlesers, Diakonen und Presbyters bekleiden muß. Auch bei Presbytern und Diakonen ist eine solche Vorprüfung nötig. Der Kanon wendet sich also gegen die Unsitte, einflußreiche Laien ohne weiteres zu Bischöfen zu weihen. Entspricht diese Forderung den kirchlichen Bedürfnissen des 4. Jahrhunderts?

In der älteren Zeit wurde eine bestimmte Vorbildung oder ein Durchlaufen gewisser Ämter für den Bischof nicht verlangt. Die Tüchtigsten kamen natürlich nur in Frage (Hinschius IV, S. 491). Der Kandidat durfte kein Neuling im Glauben sein. Tadelloses sittliches Leben und gute Gesinnung wurden selbstverständlich gefordert. Dasselbe gilt von den Diakonen (I. Tim. 3_{1-13}; Tit. 1_{7-10}). Die gleichen Bedingungen stellen mit ähnlichen Worten, nur in breiterer Darstellung die Kirchenordnungen (Hauler, S. 14—16, IX u. X; Syr. Didasc. S. 13—17, IV; Apost. Const. II, 1—6 u. VIII, 4_{2-4}). Als neue Forderung kommt nur hinzu, daß der Bischof in der Regel nicht unter 50 Jahren sein soll; doch sind hiervon Ausnahmen möglich. Auch in Afrika verlangt Cyprian genaue Prüfung bei der Wahl von Bischöfen, ob sie makellos und unbescholten sind (ep. 67, 2, Hartel, S. 736).

Bis ins 3. Jahrhundert hat man demnach vorwiegend Wert gelegt auf längere Zugehörigkeit zum Christentum, Sitten, Gesinnung, praktische Tüchtigkeit des Kandidaten. Diese Bedingungen für den in den Klerikerstand Eintretenden kehren natürlich im 4. Jahrhundert wieder. So verlangt das Konzil von Elvira (L. S. 17, XXIV), daß ein Kleriker in der Provinz, in der er sein Amt ausübt, ge-

tauft ist, denn der Lebenswandel eines in der Fremde Getauften ist nicht genügend bekannt. Auf erprobten Glauben und gute Sitten wird immer wieder Gewicht gelegt (Laodic. XII, L. S. 73; Carthag. I, 8, L. S. 155 *comprobati in omnibus*; Basilius ep. 54; Siricius ep. 6, 2 u. 4; Coust. S. 660). Ebenso wiederholt sich die Forderung, daß der zu weihende Geistliche kein Neophyt sein darf. Mußte man es doch noch zu Nicäa tadeln (Kan. II, L. S. 37), daß Heiden sofort nach der Taufe zu Presbytern und Bischöfen gemacht worden seien. Daher verlangt man nun, daß Heiden nicht ohne längere Prüfung Kleriker werden dürfen (ebenso Laodic. III, L. S. 72). Auch die apostolischen Kanones verbieten, daß ein Neophyt oder jemand, der einen schlechten Lebenswandel geführt hat, ohne weiteres zum Bischof geweiht wird (L. S. 12, LXXX). Siricius erklärt, daß die schnelle Beförderung eines Neophyten in Notständen als Ausnahme dann und wann geschehen sei, daß aber dieser Zustand keinesfalls die Regel bedeute (ep. 6, 5, Coust. S. 662). Wie man sich den Ausnahmefall zu denken hat, erläutert ein Brief des Basilius (ep. 217 Anfang). Dieser setzt auseinander, daß, da der vorgeschlagene Kandidat schwer erkrankt ist, ausnahmsweise einem geeigneten Neophyten das geistliche Amt übertragen werden soll. Aus dem immer wiederkehrenden Verbot geht hervor, daß es häufig nicht beachtet worden sein muß, auch wenn die Lage in einer Gemeinde dies nicht erforderte. So erzählt uns Sokrates (I, 36) aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, daß ein Rhetor Asterius in Kappadokien Christ geworden sei. Darauf habe er den Verkehr arianisch gesinnter Bischöfe gesucht. Oft sei er auch zu den Synoden gekommen, um auf diese Weise Bischof irgendeiner Stadt zu werden. Allerdings hat Asterius mit diesen Versuchen kein Glück gehabt, aber wie oft mögen andere dieses Ziel ohne große Schwierigkeit erreicht haben, indem sie als Neophyten ohne Durchlaufen der niederen Klerikerstufen bald nach der Taufe für

einen Bischofssitz geweiht wurden. Da wir in Asterius noch dazu einen σχολαστικὸς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς vor uns haben, so ist der Hintergrund für die sardizensische Bestimmung in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts gegeben[1]). Denn auch Hosius muß bei den angeführten Kandidaten noch nicht lange zum Christentum Bekehrte im Auge haben, weil er von ihnen bei zu schneller Beförderung oder bei Auslassen der vorangehenden Weihen sagt (L. S. 63): οὕτω γὰρ ἂν εἰκότως νεόφυτος νομισθείη. Es fehlt außerdem nicht an einem Beispiel für das προχείρως καθίστασθαι eines Diakonen nicht allzu lange nach Sardika.

Um 360 wurde Eleusius von Kyzikos abgesetzt, weil er einen gewissen Heraclius, einen Priester des Herakles, der eines Verbrechens beschuldigt wurde, aufgenommen und sogar zum Diakonen gemacht hatte (Sokr. II, 42; Sozom. IV, 24).

Aus dem eben Dargestellten geht hervor, wie auch das 4. Jahrhundert für den angehenden Kleriker besonders die Glaubens- und Sittenfrage in den Vordergrund stellte. Kan. X von Sardika verleiht der Frage dadurch einen realen Hintergrund, daß er verlangt, der künftige Bischof solle in den dem Episkopat untergeordneten Ämtern eine Probe seines Glaubens und Lebenswandels geben und zwar längere Zeit (L. S. 63_{8-15})[2]). Hosius denkt dabei vorwiegend an einen Übergang aus dem weltlichen in den geistlichen Beruf, der sich im 4. Jahrhundert oft vollzog, ohne daß der zum Bischof Geweihte irgendwelche theologische Vorbildung hatte. So erzählt Sozomenus (I, 11) von dem Bischof Triphyllius auf Cypern, daß er römisches Recht studiert habe. Jedenfalls hat er Jurist werden wollen. Milles, ein Bischof in Persien, war ursprünglich Soldat (Soz. II, 14). Eleusius von Kyzikos gehörte früher zu den

1) Anfang des 4. Jahrhunderts wurde auch Philogonius von Antiochia direkt von der Advokatur zum Bischof berufen (E. Schwartz, 1905, VI, S. 268; Chrysost. I, 495 d Montfaucon).

2) Ebenso die Statuta eccl. antiquae, Bruns, S. 140, I

Beamten des kaiserlichen Hofes von Byzanz (Soz. IV, 20). Ein typisches Beispiel für diese Art von Berufswechsel bildet Nectarius, der zwar in bezug auf Sitten- und Lebenswandel untadelig war, aber die Stelle eines Prätors bekleidete, als die Wahl auf ihn fiel. Er wurde nach Gregors von Nazianz Abdankung ohne weiteres zum Bischof von Konstantinopel vorgeschlagen. Er hatte sogar noch nicht einmal die Taufe empfangen, so daß dieser sogleich die Bischofsweihe folgte (Soz. VII, 8; Sokr. V, 8). Die gleiche Erscheinung, nämlich daß hohe Staatsbeamte ohne theologische Vorbildung zu Bischöfen gemacht werden, zeigt sich noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts an Chrysanthus, Bischof von Konstantinopel (Sokr. VII, 12), vorher Vikar von Britannien, und Thalassius, Bischof von Caesarea in Kappadokien, früher Präfekt von Illyrien (Sokr. VII, 48). Noch Cölestin tadelt es an den Gemeinden Apuliens und Calabriens, daß sie sich aus den Laien Bischöfe wählen anstatt aus dem Klerus, der durch die verschiedenen Ämter darauf vorbereitet ist (ep. 5, 2, Coust. S. 1072). Der römische Bischof geht allerdings in seinen Bedingungen für den werdenden Kleriker weit über Sardika hinaus; denn er verlangt, daß man keinen Laien zur Klerikatsweihe zulasse (Coust. S. 1073 *ne quis laicum ad ordinem clericatus admittat*). Die Forderung hatte sich also in einem Zeitraum von ungefähr 100 Jahren verschärft. Sardika hatte bei der Beförderung von Laien zu Klerikern große ἀκρίβεια und ἐπιμέλεια vorgeschrieben und stufenweises Aufrücken in ein höheres Amt verlangt. Von einem Verbot war aber nicht die Rede. Es begegnet uns zum erstenmal am Anfang des 5. Jahrhunderts bei Innocentius von Rom, freilich noch nicht in der Schärfe wie bei Cölestin. Denn der erstere sagt, er kenne zwar diese Regel, aber es seien damit nicht alle Laien gemeint, sondern nur Soldaten (*si quis fidelis militaverit*) und Rechtsgelehrte (*si quis fidelis causas egerit, hoc est postulaverit, si quis fidelis administraverit*, ep. 37, 5, Coust. S. 912). Auch

Kurialen, das sind städtische Verwaltungsbeamte, dürfen nicht Kleriker werden, denn es ist schon vorgekommen, daß sie ihre Behörde in ihr Amt zurückgerufen hat (ep. 2, 4. 14, Coust. S. 748/49. 754; ep. 3, 7. 9, Coust. S. 768. 770).

Diese von Innocentius aufgestellten Regeln waren besonders in Spanien übertreten worden (ep. 3, 9, Coust. S. 770). Hier verbot nämlich die Synode von Toledo um 400 nur, daß jemand, der nach der Taufe Kriegsdienste geleistet hatte, Diakon werden durfte (L. S. 179, Kan. VIII). Der niedere Klerikerstand war ihm nicht verschlossen (*si ad clerum admissus fuerit*). Diese Bestimmung leitet uns zum 4. Jahrhundert über. Siricius von Rom gestattet es, wenn auch ungern, daß weltliche Richter in den Klerikerstand aufgenommen werden dürfen; allerdings müssen sie eine bestimmte Bußzeit auf sich nehmen [1]). Es wird darauf hingewiesen, daß Geld keine Rolle bei Erlangung geistlicher Würden spielen solle (ep. 10, 13, Coust. S. 696). Diese Stelle liefert uns die Erklärung dafür, warum zu Sardika ein Reicher als Kandidat für einen Bischofssitz besonders hervorgehoben wird. In einem anderen Brief verhält sich Siricius solchen gegenüber, die aus dem Militär- oder einem öffentlichen Dienst heraus Kleriker werden wollen, ganz ablehnend (ep. 6, 3, Coust. S. 661), damit schon die Richtung des 5. Jahrhunderts andeutend. Vor Siricius war der Übergang vom weltlichen in das geistliche Amt noch nicht verboten. Das beweist neben den früher angeführten Beispielen Kan. X von Sardika und die I. Synode zu Karthago. Hier antwortet Gratus dem Bischof Magnus auf seine Frage, ob Anwälte, Geschäftsträger etc. zu Geistlichen ordiniert werden dürften, im sardizensischen Sinne: *si post deposita*

1) Seine Begründung mit den Kanones von Nicäa (ep. 10, 13, Coust. S. 695) trifft nicht zu, denn in diesen ist keine diesbezügliche Bestimmung zu finden. Es ist möglich, daß Siricius an Kan. X von Sardika dachte, den er vielleicht unter der Bezeichnung eines nizänischen eingesehen hatte (Coust. S. 695, Anm. c).

universa et reddita ratiocinia actus vitae ipsorum fuerint comprobati in omnibus. Gratus warnt außerdem vor unbedachten, übereiligen Ordinationen (L. S. 155, VIII). Karthago und Sardika haben demnach die gleiche Toleranz denen gegenüber, welche ihren Beruf zugunsten des Klerikerstandes wechseln. Karthago verbietet nur gänzlich eine Ordination derjenigen, die in fremde Geschäfte verwickelt sind (IX). Die gleiche Voraussetzung liegt auch in der sardizensischen Bestimmung, denn sonst würde nicht eine ausschließliche Vorbereitung für den geistlichen Stand von unten auf verlangt.

Das Durchlaufen einer gewissen Reihe von Ämtern, wie es Sardika voraussetzt, entwickelte sich natürlich mit der Ausbildung eines besonderen Klerikerstandes und der Entstehung einer Reihe niederer und dienender Ämter unter dem Diakonat (Hinschius IV, S. 491). Es tritt uns zum erstenmal in Italien entgegen um die Mitte des 3. Jahrhunderts, denn hier rühmt es Cyprian an Cornelius von Rom (ep. 55, 8, Hartel S. 629). Zur Probe werden beide Texte nebeneinander gestellt:

Cyprian	Sardika
Non iste ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit.	*et ita per singulos gradus . . . ascendat ad culmen episcopatus.*

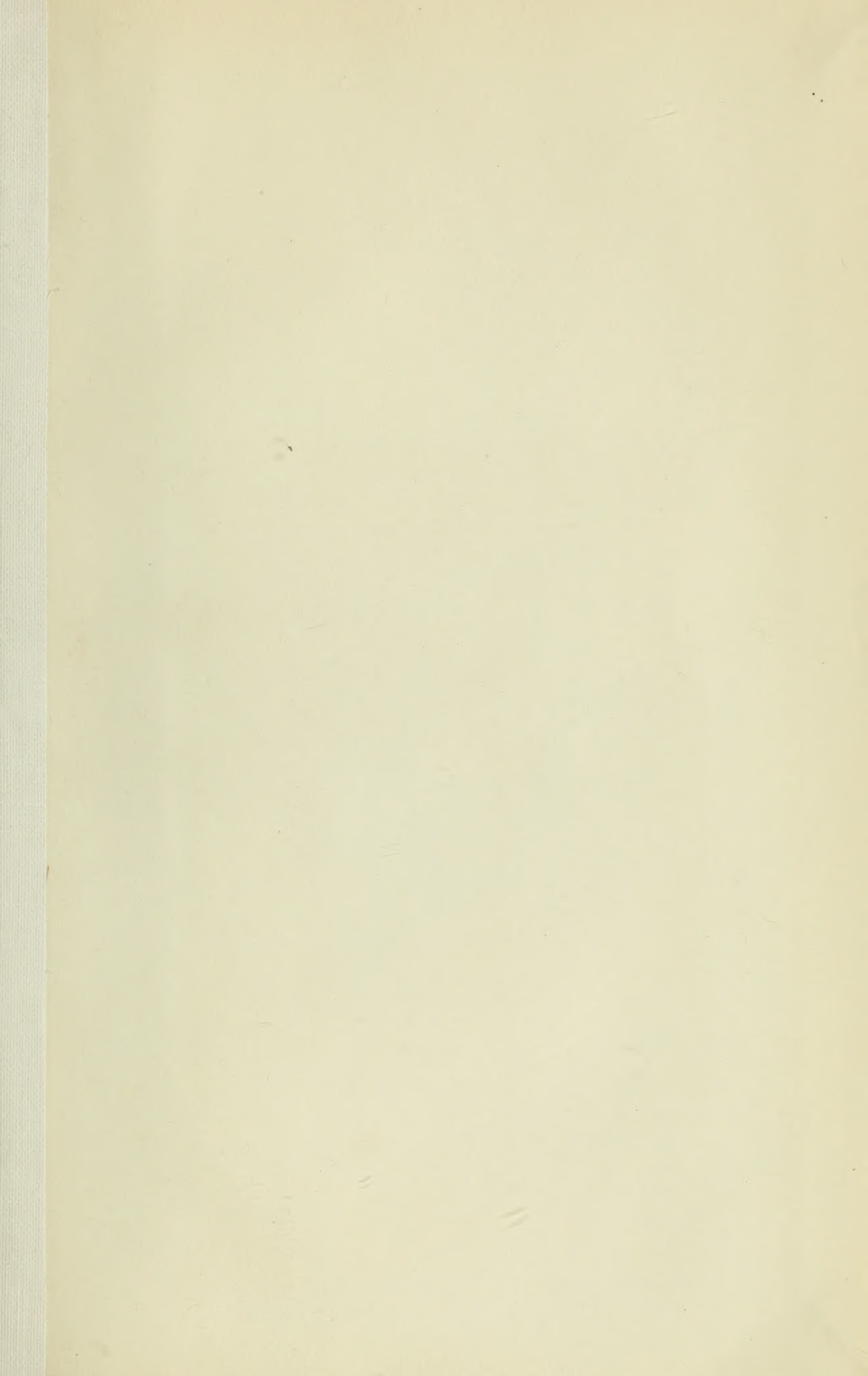
Wir haben also bereits im 3. Jahrhundert in Italien und auch in Afrika — sonst würde Cyprian nicht so anerkennend diese Ordination hervorheben — die Voraussetzung für das in Sardika Verlangte. Es ist nur noch nicht als Regel aufgestellt, auch ist die Reihenfolge und die Auswahl der Ämter nicht vorgeschrieben. In dieses Bild paßt es ganz gut, wenn kurze Zeit nach 300 die Donatisten den Maiorinus vom Lektor zum Bischof ordi-

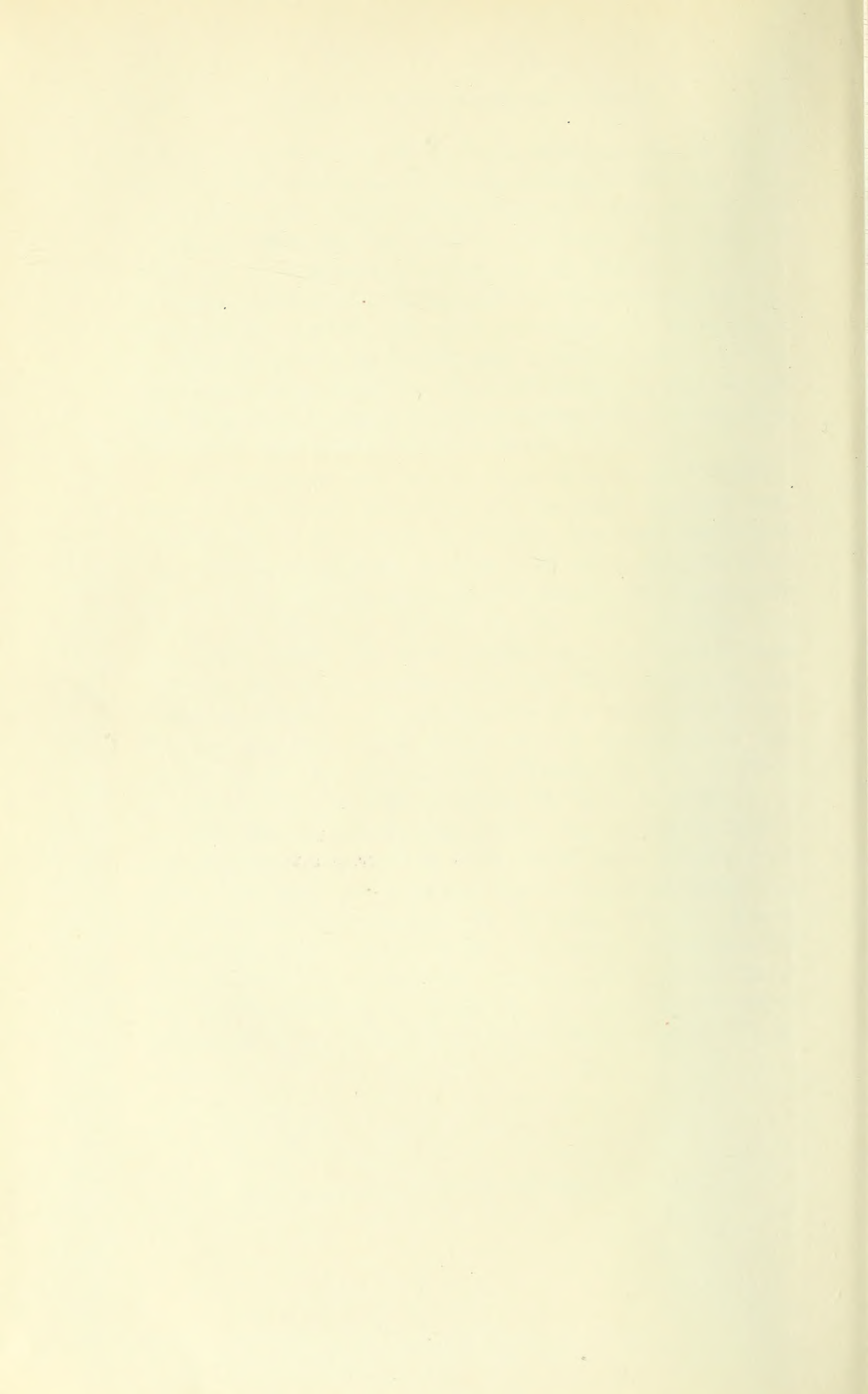
nieren (v. Soden, 6 B, S. 9_{18}); während die 40 Jahre bis Sardika genügend Wahrscheinlichkeit für das Einschieben zweier weiterer Ämter bieten. Eine längere Erprobung, selbst bei den unteren Klerikern, fehlt ebenfalls nicht im 3. Jahrhundert (Cypr. ep. 29, Hartel, S. 548). Für den, welcher von Jugend auf den Entschluß gefaßt hat, Kleriker zu werden, hat sich jedenfalls die stufenweise Ausbildung bereits zu Anfang des 4. Jahrhunderts als feste Regel geltend gemacht; es ist daher erklärlich, daß sie um die Mitte des 4. Jahrhunderts ausdrücklich verlangt wird bei jedem, der seinen Beruf wechselt.

Sie begegnet uns wieder unter dem Bischof Siricius, ganz allgemein als Vorschrift für werdende Kleriker aufgestellt (ep. 1, 13, Coust. S. 633/34). Die Zahl der Ämter hat sich hier vergrößert, es wird auch ein bestimmtes Alter für sie vorgeschrieben, eine schon in älterer Zeit begegnende Forderung (Neocaes. XI, L. S. 36). Die gleichen Bedingungen finden wir ohne Angabe der einzelnen Weihen auch in dem Brief an die gallischen Bischöfe (ep. 10, 15, Coust. S. 696/97). Sie wiederholen sich natürlich bei den Päpsten aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts (Innocent. ep. 37, 6, Coust. S. 912; Cölestini ep. 4, 4, S. 1069; Zosimi ep. 7, 2, S. 962; Bonifatii ep. 5, 4, S. 1023).

Für Kan. X von Sardika ergibt sich aus dieser Untersuchung, daß er vortrefflich in die Mitte des 4. Jahrhunderts paßt. Und noch der Ausgang dieses Zeitraums liefert uns in Johannes Chrysostomus ein Beispiel, wie der Kanon tatsächlich auch befolgt wurde. Johannes wollte nämlich ursprünglich Rechtsgelehrter werden, doch wechselte er den Beruf und studierte Theologie. Er wurde nacheinander Lektor, Diakon, Presbyter, schließlich Bischof (Sokr. VI, 3).

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 4611





ika # 7808

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
7808

